Fechner als Religionsphilosoph.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

ACAD
LUGD BAT
BIBL.

vorgelegt

von

Sophus Hochfeld
aus Rendsburg.

Tag der mündlichen Prüfung: 29. Oktober 1908.

Potsdam.
Druck von A. W. Hayns Erben.
1908.

4

Dem Andenken

meines Lehrers

Friedrich Paulsen.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41542704_0038

Fechners in Betracht kommende Schriften.

Die Abkürzungen entsprechen denen bei Kurd Laßwitz.

B. Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. VI. A., Hamburg und Leipzig 1906 (Leopold Voß).

G. Über das höchste Gut. Leipzig 1846 (Breitkopf & Härtel).

I. Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen. Leipzig 1873 (Breitkopf & Härtel).

Kl. Kleine Schriften von Dr. Mises. Leipzig 1875 (Breitkopf & Härtel).

M. Die drei Motive und Gründe des Glaubens. Leipzig 1863 (Breitkopf & Härtel).

N. Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen. III. A., Hamburg und Leipzig 1903 (Leopold Voß).

Ps. Elemente der Psychophysik. II. A., Leipzig 1889 (Breitkopf & Härtel).

S. Über die Seelenfrage. II. A., Hamburg und Leipzig 1907 (Leopold Voß).

T. Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. II. A., Leipzig 1904 (Breitkopf & Härtel).

V. Vorschule der Ästhetik. II. A., Leipzig 1897 (Breitkopf & Härtel).

Z. Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. II. A., Hamburg und Leipzig 1901 (Leopold Voß).

Inhaltsverzeichnis.

Seite

A. Einleitung . . . . . 1—10

I. Stellung der Religionsphilosophie im allgemeinen und ihre Bedeutung für die Gegenwart.

II. Bedeutung der Religionsphilosophie Fechners für die Gegenwart im allgemeinen.

III. Zur Frage nach der Begrenzung und Behandlung der Fechnerschen Religionsphilosophie.

B. Fechners Religionsphilosophie . . . . . 11—86

I. Der Glaube.
- a) Sein Wesen.
- b) Seine Motive.
  1. Das historische Motiv.
  2. Das praktische Motiv.
  3. Das theoretische Motiv.
- c) Seine Argumente.
- d) Sein Ursprung.

II. Die Tagesansicht.
- a) Der Pantheismus.
  1. Der Stufenbau der Welt. Die Allbeseelung.
  2. Gott.
     - α) Gottes Vollkommenheit. $\tilde{\varepsilon}\nu$ $\kappa\alpha\grave{\iota}$ $\pi\tilde{\alpha}\nu$.
     - β) Gottes Beschränkungen.
       - α_1) Die Notwendigkeit.
       - β_1) Die Entwickelung.
       - γ_1) Das Übel.
  3. Das Jenseits.
     - α) Begründung der Unsterblichkeitslehre.
     - β) Das jenseitige Leben.
- b) Der Optimismus.
- c) Die Ethik.
  1. Die Begründung der Moral. Der Eudämonismus.
  2. Der Determinismus.

C. Fechners Stellung zum Christentum . . . . . 87—96

I. Die Ablehnung des orthodoxen Standpunkts.

II. Der freie Standpunkt.

D. Schlufswort . . . . . 97—98

Namenregister.

Literatur.

A. Einleitung.

1. Stellung der Religionsphilosophie im allgemeinen und ihre Bedeutung für die Gegenwart.

Durchwandern wir die Prachtstraßen unserer Großstädte, so begegnen wir nicht selten Gebäuden, die durch imposante Kuppeln gekrönt sind, und fast ebenso oft haben wir die unmittelbare Empfindung, daß Bau und Krone nicht innerlich zueinander gehören. Es ist, als sei ein ganzer Bau aufgeworfen worden, nur um die prangende Krone tragen zu können und sie weithin sichtbar zu machen. Die formvolle und in ihrem Stoff auf die blitzenden Sonnenstrahlen berechnete Kuppel existierte schon im Hirn des Architekten, noch ehe er die Zeichnung des Palastes, der sie tragen sollte, entworfen hatte. Und unwillkürlich vergleicht unser Auge solch eine Schöpfung mit den Werken der Alten, etwa — um ein oft von Fechner herbeigezogenes Bild zu gebrauchen — mit den Pyramiden. Dort entwarf der Schöpfer einen Bau, der um seiner selbst willen da war, aus einem Guß, wo Stein an Stein sich fügte nach einheitlichem Gesetze zu einem konformen Ganzen und die Spitze innerlich aus dem Ganzen hervorwuchs, weil sie lediglich bestimmt war, ihm einen Abschluß zu geben.

Ähnlich ergeht's uns, wenn wir den Bauten philosophischer Systeme gegenüberstehen. Auch hier haben wir teils solche, die von oben beginnen, Absichtenarbeit, teils Pyramiden, die auf breiter Basis fußen und immer nur mählich Stufe auf Stufe türmen, bis sich endlich alle in ihrer Richtung abweichenden Linien in einem Punkte treffen.

Nun ist's allerdings wahr, daß der erste Erbauer der ersten Pyramide nicht willkürlich von der Senkrechten abweichende Linien wählte, sondern daß diese von Anbeginn nach einem Punkte konvergierten. Auch er mag sich schon während des Baues seines Werkes auf den Augenblick gefreut haben, da alle Dissonanzen seines Werkes sich in der schlichten Spitze lösen würden. Nur bleibt das ganze Werk derselben Art. Die Krone ist nur das Höchste des Ganzen, weicht in Wesen, Stoff und Form nicht von ihm ab.

So gibt's auch kein Philosophem, dem jedes Vorurteil fehlte, das ganz frei wäre von einer Absicht oder einem leisen Wunsche. Das liegt in unserm zwiespältigen Wesen, in der verschiedenen Kraft, mit der Gemüt und Intellekt den einzelnen bestimmen. „Es ist der ganze Mensch, welcher philosophiert, nicht bloß sein Verstand [1])." Es gibt Verstandesmenschen; aber das Herz spricht in ihnen auch — wenn auch vielleicht ihnen selber unbewußt. Es gibt Gemütsmenschen, konkrete Willen; und doch werden sie sich an bestimmten Punkten vom Verstande führen lassen, zum mindesten einen Konflikt zwischen Willen und Intellekt in sich erleben. — Es streiten aber nicht nur „Wille und Vorstellung" wider einander, sondern wir erfahren's alltäglich, daß in einem und demselben Individuum bald die eine, bald die andere Seite seines Wesens überwiegt. Vater und Mutter wirken beide in uns. Wir sind nicht so frei und selbständig, wie wir immer gerade dann meinen, wenn wir uns ganz auf uns selbst stellen wollen, um eine Arbeit aus einem Gusse zu leisten. Im tiefsten Grunde streben wir nicht sowohl allein nach Wahrheit als vielmehr nach dem, was wir gern als die Wahrheit erkennen und anerkannt wissen möchten. Unerschrockenheit in der Erforschung der Wahrheit findet ihren Grund nur in der felsenfesten Überzeugung, daß — wenn auch nicht sogleich, so doch endlich einmal — jede neue Erscheinung, jedes neue Problem die Lösung finden werde in ebenjener Richtung, in der wir uns bewegen. Schopenhauer hat recht: der Wille ist das Primäre. „Der Geist ist König, die Seele Königin an seiner Seite; der Geist beherrscht das Land, die Königin den König [2])". (Für diese Wendung möchte ich mich entscheiden, wenn auch Fechner das Verhältnis von Geist und Seele etwas anders faßt.) Jede Philosophie ist wahr, und jede Philosophie ist falsch. Der Wille treibt und trübt den Intellekt, beim einen mehr, beim andren minder.

Demnach ist es unbegründet, wenn Schopenhauer die Religionsphilosophie einen „seltsamen Zwitter oder Kentauren" [3]) nennt. Sie nimmt keine exzeptionelle Stellung ein. Jede Philosophie ist ein Kentaur.

Sie ist darum auch nicht minderwertig, etwa im Sinne von R. Liebe, der die Wendung gebraucht [4]): „Ist sie (Fechners Weltanschauung) wertlos: dann hinweg damit! Was sollen wir sie noch ihr Dasein unter dem Namen einer ‚Religionsphilosophie' . . . fristen lassen?" — Wäre es möglich, daß eine Religionsphilosophie

---

[1]) *R. Falckenberg*, „Geschichte der neueren Philosophie", Leipzig (Veit & Comp.) 1905, S. 2.

[2]) *S.*, S. 12.

[3]) *Schopenhauer*, „Die Welt als Wille und Vorstellung" (Ausgabe Grisebach, Reclam), Leipzig, Bd. II, S. 194.

[4]) *R. Liebe*, „Fechners Metaphysik", Leipzig (Dieterich) 1903, S. 4.

ohne „ein Stück Wahrheit“ [1]) ihr Leben noch fristen könnte, dann wäre sie nicht mehr als „Philosophie“ zu bezeichnen. Sie birgt Wahrheitsmomente wie jedes andere System.

Woher nun das scharfe Urteil über sie?

Mir will's scheinen, es rühre von ihrem Namen her, der in sich schon die Zwienatur trägt und auf das Ziel hinweist, dem der Religionsphilosoph zustrebt. Religion und Philosophie gelten als Gegensätze. So erklärt Eugen Dühring jeden Philosophen für verdächtig, der Verständnis für Religion zeigt. — Mit gleichem Rechte könnte man es als einen Mangel bezeichnen, wenn einem Philosophen dies Verständnis abgeht, mit Paulsen als „die Verkümmerung einer wesentlichen Seite des inneren Lebens“ [2]). Der rechte Philosoph wird möglichst auf alle Seiten des Innenlebens Rücksicht nehmen; nur daß er — da er aus sich nicht heraus kann — immer die eine Seite mehr betonen wird. So ist Religionsphilosophie in demselben Maße einseitig wie jedes andere System.

Was sie vielleicht vor mancher anderen Gedankenbildung vielmehr voraushat, ist ihre Sinzerität, wenn sie offen bekennt, daß sie von zwei Meistern geschaffen sei: dem Gemüt, das Verständnis hat für religiöse Fragen und Bedürfnisse, und dem Verstande, der Vernunft, die das Material von draußen und drinnen herbeischaffen, um dem Gedankenbau eine sichere Basis und kräftige Stützen und Pfeiler zu geben.

Jede Philosophie hat ein Vorzeichen. Warum soll ein theistisches oder pantheistisches und optimistisches Vorzeichen weniger wert sein als ein atheistisches und pessimistisches? Das Vorzeichen ist der Gefühlston, das Subjektive, der Charakter, den nun einmal jeder hat, den er nicht ablegen kann wie ein Gewand. Aber weil jeder mit dieser Erbtugend oder Erbsünde behaftet ist, drum gilt die Stimme jedes Philosophen, ob er Gott leugnet oder behauptet, ob er die Welt bejaht oder verneint, ob er von der Erkennbarkeit der Wirklichkeit überzeugt ist oder an ihr zweifelt, zunächst gleichviel, vorausgesetzt nur, daß er um seines Zieles willen nicht die Augen schloß gegen Dinge, die sich seinem System nicht fügen und beugen wollten, sondern daß er — um mit Matthias Claudius zu sprechen — „nach Licht und Wahrheit forschte für eigenes Bedürfnis und um sich den Stein der Unwahrheit vom Herzen zu schaffen“.

Nun kann man aber sagen: Immer die Philosophie ist wichtiger, deren Vorzeichen zurzeit nicht gilt.

Keiner von uns lebt isoliert. An allen Ecken und Enden — von der Kindheit her, da wir in der Schule einer größeren Ge-

---

[1]) *R. Liebe*, a. a. O., S. 4.

[2]) *F. Paulsen*, „System der Ethik“, Stuttgart und Berlin (Cotta) 1906, Bd. I, S. 438.

meinschaft als Glieder eingereiht wurden, bis hin zur letzten Krankheit, die uns auf die Bahre streckt — stoßen wir auf fremden Willen. Fast zu jeder Stunde erfahren wir's, daß unser Ich keine Sonne ist, um die sich eine Welt dreht, sondern daß noch andere da sind mit fremdem Willen, eigenen Interessen und demselben Anspruch auf Beachtung, den wir für uns allein zu erheben geneigt waren. Und das ist gut so. Selbst der beste Mensch läuft Gefahr, wenn er immer und überall sich durchzusetzen vermag, ohne auf Widerstand zu stoßen. Der absolute Monarch wird — die Geschichte lehrt es uns — zum Unmenschen.

So ist's auch gut auf philosophischem Gebiete, daß ein Koppernikus die selbstherrlichen Philosophen und Philosöphchen zurückdränge aus ihrer zentralen Stellung und herabdrücke zu einem Spezialfall der philosophischen Gesamtentwickelung. Der Theist mag's fühlen zu jeder Stunde, daß es auch Atheisten gibt; das wird ihn hindern, ein Pfaffe zu werden, seinen Dünkel dämmen. Der Materialist mag's merken im Kampfe gegen den Idealismus, daß seine Konstruktion der Wirklichkeit Lücken aufweist; das wird seine Denkkraft stählen und ihn bescheiden machen.

Unsere Zeit ist skeptisch, materialistisch, pessimistisch, atheistisch veranlagt und geneigt, alles, was dem zuwiderläuft, für „einen überwundenen Standpunkt" zu halten. Oft genug begegnen wir diesem Ausdruck im Lager der Sozialdemokratie, welche die „eigentlich wissenschaftliche" Philosophie zu besitzen wähnt. — Da ist es an der Zeit, daß mit ganz besonderem Nachdruck die entgegengesetzten Vorzeichen in Erinnerung gebracht werden, daß auf Bedürfnisse und Wünsche, die nun einmal in unserm Wesen wurzeln, Rücksicht genommen werde. Und hierin bestünde die Aufgabe einer Religionsphilosophie für die Gegenwart.

Allerdings darf eine Religionsphilosophie weder mit den Ergebnissen der Wissenschaft in Zwiespalt stehen noch mit der Betonung der Gefühlsseite des Menschen den Drang nach Erkenntnis, der auf keine Weise aus uns wegzuleugnen ist, vernachlässigen. Wird sie diesen Forderungen gerecht, so ist sie von nicht zu unterschätzender Bedeutung für unsere Zeit.

II. Bedeutung der Religionsphilosophie Fechners für die Gegenwart im allgemeinen.

Für die Aufgabe nun, dem Materialismus und Atheismus unserer Tage ein Gegengewicht zu bieten, die Menschheit Besinnung auf sich selbst zu lehren, scheint kein Religionsphilosoph

berufener als Gustav Theodor Fechner, und zwar aus dreierlei Gründen.

Fechner gehört zu den Naturforschern, deren Ansehen in den letzten Jahrzehnten so ungemein gestiegen ist, und genießt unter ihnen mit Recht einen nicht geringen Ruf. Was er auf diesem Gebiete geleistet hat, in welcher Weise er die einzelnen Disziplinen dieser Wissenschaft gefördert hat, das kommt uns täglich mehr zum Bewußtsein; es wird nicht „totgeschwiegen“ [1]), wie der treffliche, uns zu früh entrissene Möbius fürchtete, sondern von immer neuen Seiten beleuchtet. Die Fechnerliteratur wächst [2]). Fechner, der Naturwissenschaftler, ist in Fragen der experimentellen Psychologie, der Psychophysik, der Maßbestimmungen nicht zu umgehen [3]). Einem solchen Forscher aber kommt eine Volksmasse — und um die handelt es sich, wenn von der Bedeutung und Wirkung einer Religionsphilosophie gesprochen werden soll — weniger mißtrauisch entgegen als einem Religionsphilosophen, der vom theologischen Lager her spricht, hinter dem man „Geschäftsinteressen“ vermutet. Der Haß gegen die Kirche ist groß; und was sie an Liebe verlor, das gewannen die Naturwissenschaften an Ansehen.

Fechners Religionsphilosophie erhebt aber auch nicht den Anspruch, ein „Evangelium“ [4]) zu sein; sie spricht nicht in dogmatisierendem Tone. Die Bescheidenheit des Tones, in der ihm nur Lotze gleichkommt, ist ein hervorstechender Zug an ihm. Er bietet uns seine Gedanken als „mögliche“ dar, er gibt uns ehrlich-freimütig seine Deutung der Dinge als eine „denkbare, der Erwägung würdige“. Und gerade diese Form ist's, die wohltut im lärmenden Getöse all der unfehlbaren kleinen und großen Päpste unserer Zeit; sie ist durch ihren bescheidenen Charakter dazu berufen, das Selbstvertrauen all jener großen und kleinen Übermenschen zu erschüttern und ihre Jünger zu zerstreuen. Nichts leichter, als dem Unfehlbaren einen Irrtum aufzuweisen! Und dann verläßt man seine Partei. Hingegen: dem, der seine Gedanken uns darbietet, damit wir uns darüber Gedanken bilden, kann kein Irrtum zum Vorwurf gemacht oder gar zur Waffe gegen ihn geschmiedet werden. Das Vertrauen zu ihm wächst, während gegen jedes Dogma sich der Wille bäumt.

Endlich ist die Versöhnung, die Fechner bietet, keine solche, daß sie auf Kosten einer Partei geschähe. Er fordert von keiner Partei etwas, ohne ihr dafür etwas zu bieten. Er betont dem

---

[1]) *P. J. Möbius*, „Schopenhauer“, Leipzig (Barth) 1904, S. 178/179, Anmerkung.

[2]) cf. *K. Laßwitz*, „Gustav Theodor Fechner“, Stuttgart 1902 (Frommanns Klassiker der Philosophie), S. 201.

[3]) cf. *W. Wundt*, „Gustav Theodor Fechner“, Rede zur Feier seines hundertjährigen Geburtstages, Leipzig (Engelmann), 1901, S. 13/15.

[4]) *Z.*, I, S. XIII.

Materialisten und Atheisten gegenüber die Lücken seines Systems, erkennt aber den Wert seiner Theorien an und kämpft für freie Forschung, indem er den Glauben hinter seine Schranken verweist. Er fordert vom Theologen, daß die Religion sich entwickele, eröffnet ihm aber zugleich neue Wirkungsgebiete, indem er ihm fein und sinnig neue Probleme zur Lösung bietet.

Erscheint uns so Fechner für unsere Zeit als der Religionsphilosoph *κατ' ἐξοχήν*, so möchte ich ihn damit zugleich als den Philosophen der kommenden Zeit bezeichnen. Freilich ist das ein Glaube; immerhin eine Überzeugung, die schon in weiteren Kreisen Wurzel geschlagen hat. — Ich führe einige solche Urteile an.

In dem Geleitwort, das Friedrich Paulsen der II. Auflage des Fechnerschen Büchleins: „Über die Seelenfrage" gab, heißt es: „Fechner wird nach meiner Überzeugung unter den Philosophen, die der Weltanschauung des zwanzigsten Jahrhunderts die Bahn bestimmen, in der vordersten Reihe stehen[1])." So sagt Kurd Laßwitz: „Wir bedürfen eines Mannes, gebildet in der Schule der experimentellen und mathematischen Naturwissenschaft, geübt in der Beobachtung des Wirklichen, achtsam auf jede Tatsache der Erfahrung und erfüllt von dem Geiste der modernen Forschung, überzeugt, daß um äußerer Autorität oder innerer Vorliebe willen an nichts gerüttelt werden darf, was unabhängige Wissenschaft als naturgesetzlich verbürgt. Aber dieser Mann soll zugleich das Leben innerlich erfassen mit dem feinen Gefühl des Künstlers, mit dem warmherzigen Glauben einer frommen Seele, mit der Menschenliebe und Reinheit eines kindlichen Herzens. Endlich sei er ein philosophischer Geist, der mit jenen Gaben ein tiefsinniges Verständnis verbindet für das unvertilgbare Bedürfnis des Menschengemüts, die Rätsel der Welt in einem Zusammenhange zu schauen, in welchem die Ideale des Guten und Schönen das Bestimmende bleiben. . . . Ein solcher Mann war Gustav Theodor Fechner[2])."

Karl Kößler sagte in seiner Gedächtnisrede, die er zur Säkularfeier des Geburtstags Fechners im „Naturwissenschaftlichen Verein" an der k. k. Universität zu Wien hielt: „Noch ist Fechners Zeit nicht gekommen. Denn eine Zeit, deren Evangelium die ‚Welträtsel' bilden, kann nicht Fechners Zeit sein. Aber wahrlich, auch jener letzte Geist des Materialismus wird sich zur Ruhe legen, und der wahre Monismus wird uns werden, gegründet auf dem psychophysischen Parallelismus. Und wenn wieder nach 100 Jahren jemand das Wort ergreifen wird, um das Andenken Fechners zu feiern, dann wird wohl die ‚Tagesansicht' zur Ansicht des Tages geworden sein, und nicht nur der Naturforscher, sondern

---

[1]) *S.*, S. IX.
[2]) *K. Laßwitz*, „Gustav Theodor Fechner", S. 4/5.

die ganze Menschheit wird das Gedächtnis dieses unsterblichen Mannes feiern. dessen Leben jenes Wort des Augustinus zur Wahrheit machte: credimus, ut cognoscamus, daß wir glauben müssen, um erkennen zu können [1])." Noch ein Wort eines Theologen. Th. Simon sagt: „Wir halten den Fechnerschen Idealismus für den gesichertsten Standpunkt, hier bietet sich eine geschlossene und befriedigende Weltanschauung aus einem Guß, wenn sie auch noch Schwierigkeiten unüberwunden läßt [2])." Endlich noch ein Wort des Leipziger Nervenarztes Möbius, Fechners glühendsten Verehrers: „Langsam, aber siegreich wird Fechners Einfluß wachsen, und schließlich wird sein Geist die Herrschaft erwerben, die ihm gebührt [3])."

III. Zur Frage nach der Begrenzung und Behandlung der Fechnerschen Religionsphilosophie.

Könnten wir Fechner heute fragen, was er als das wesentliche Verdienst seiner Lebensarbeit erachte, so würde er antworten, daß er mit seiner Philosophie Glaube und Wissen zur Versöhnung geführt und einem jeden von uns die Möglichkeit geboten habe, in sich selbst zur Ruhe zu kommen, daß er uns den Weg gewiesen habe, wie der Zwiespalt zwischen Intellekt und Willen sich harmonisch löse.

Wohl ist Fechner Naturwissenschaftler, Physiker, Psychologe, und das von Grund auf. Aber an allen Punkten sammelt er „Tatsächliches, um es bis zum Glaubensabschluß zu erweitern" [4]). Er ist und bleibt durch und durch Religionsphilosoph. Von dem Augenblick an, da seine Gedanken eine philosophische Richtung nehmen — seine qualvolle Krankheit bezeichnet den Markstein in seinem Leben —, tritt er uns fast in jeder seiner Schriften — wohl in verschiedenem Gewande und in anderer Sprache, aber doch — als derselbe entgegen. Keinen Augenblick vergißt er sein Ziel. Es scheint nur so, als verliere er sich in Detailarbeit, in eine Bienenarbeit, um die ihn Lotze [5]) beneidet. Die Steine, die

[1]) *K. Kößler*, „Gustav Theodor Fechner", Wien 1901, S. 25.
[2]) *Th. Simon*, „Leib und Seele bei Fechner und Lotze", Göttingen 1894, S. 118.
[3]) *P. J. Möbius*, „Stachyologie", Leipzig (Barth) 1901, S. VI.
[4]) *R. Falckenberg*, „Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant", Leipzig (Veit & Comp.) 1907, S. 67.
[5]) cf. *Lotzes* Brief an Fechner vom 31. 5. 1851, bei *R. Falckenberg*, „Hermann Lotze", Stuttgart 1901 (Frommanns Klassiker der Philosophie), Bd. I, S. 126/127.

er zusammenträgt, sollen alle zum Bau der großen Pyramide, seiner Lebensaufgabe, beitragen. Ihm liegt daran, darzutun, daß unser Wissen allüberall seine Fortsetzung im Glauben erwartet, in jenem Glauben, den er die „Tagesansicht“ nennt. Seine Philosophie ist, um mit Wundt[1]) zu sprechen, „wesentlich Religionsphilosophie“, da sie „ebensowohl in einer Umdeutung der religiösen Glaubensinhalte wie in einer Ergänzung der wissenschaftlichen Ergebnisse besteht“; mit Laßwitz' Worten: „Man könnte behaupten, seine Philosophie ist Religion[2]).“

Ist somit gegeben, daß einer Behandlung der Fechnerschen Religionsphilosophie insofern keine bestimmte Grenze gezogen ist, als sein ganzes System zu berücksichtigen ist, so werden wir doch, ohne fürchten zu müssen, damit Fechner Gewalt anzutun, nur das, was wesentlich zum religiösen Glauben gehört, eingehender erörtern. Allerdings ist nicht zu umgehen, angrenzende Gebiete (so z. B. seine Seelenlehre) mit kurzen Strichen zu skizzieren.

Wenn nun auch vielleicht die Anordnung der Gedanken Fechner gegenüber an diesem Orte eine willkürliche ist, so suchen wir den Mangel dadurch gutzumachen, daß wir Fechners Fragestellung Rechnung tragen. Er zeichnet sich besonders aus durch einen glücklichen Instinkt in der Art, wie ihm die Probleme erwachsen. Und Fechnersche Gedanken lassen sich nur in Fechnerscher Problemstellung wiedergeben.

Die Kritik der Fechnerschen Gedanken soll am Schlusse jeder Einzeldarstellung einsetzen. Oft wird sie eine Ergänzung nach seiten der Erkenntnistheorie bedeuten, wie sie Paulsen[3]) fordert. Freilich läßt sich dieser Maßstab nicht überall anlegen, da Fechners Philosophie nicht nur den Wissenstrieb des Menschen befriedigen will, sondern auch dem menschlichen Glücksbedürfnis[4]) Rechnung trägt. Oft handelt es sich nur um die Möglichkeit der Gedanken und ob ihnen der Wert zukommt, den ihnen Fechner beimißt. Und das sei vorweggeschickt: Es ist zuzugeben und wird allgemein anerkannt, daß Fechner keinen Wert auf erkenntnistheoretische Erwägungen legte. Wer seine „Kleinen Schriften“ liest, wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß die Pfeile seiner Laune und Satire vor allem auf den peinlichen Logiker gerichtet sind, der auf rein exaktem Wege an die Dinge heranzukommen wähnt.

Fechner schaut die Dinge — wie ein Künstler. Er läßt sie zu sich sprechen. Nirgends erwacht in ihm eine Sorge um sein

[1]) *W. Wundt*, „Gustav Theodor Fechner“, S. 40.
[2]) *K. Laßwitz*, „Humor und Glauben bei Gustav Theodor Fechner“, in der Sonntagsbeilage Nr. 6 zur „*Vossischen Zeitung*“, 1893 (5. Februar).
[3]) *F. Paulsen*, „Gustav Theodor Fechner“, in der „*Internationalen Wochenschrift*“, Nr. 2, vom 15. 4. 1907, Spalte 62.
[4]) *W. Wundt*, „Gustav Theodor Fechner“, S. 40.

System. Und das ist denn doch auch ein Vorzug. Ein solcher Philosoph — das fühlen wir unmittelbar — beugt die Dinge nicht nach seinem Willen, ist vorurteilsfrei — soweit das überhaupt menschlich möglich ist.

Und wir werden diesen Vorzug der Fechnerschen Gedankenbildung um so mehr zu würdigen wissen, als dieser Mann die größte Zeit seines Lebens in seinem Kämmerlein hinter der Studierlampe verbracht hat.

Noch ein zweites ist bei der Beurteilung der Gedanken Fechners zu berücksichtigen:

Vorurteilslosigkeit unsererseits ist die conditio, sine qua non. Man darf nicht an Fechners Philosophie herantreten als fertiger Philosoph, der seinen Standpunkt schon gefunden hat, sondern man muß sich die Mühe geben, ihm auf seinen Wegen von Anbeginn an zu folgen, eine Mühe, die niemand verdrießen wird. Fechners Religionsphilosophie ist bisher vorzugsweise vom theistischen Standpunkte aus beurteilt worden, so von E. Dennert[1]), A. Goldschmidt[2]) und auch, was vielleicht am meisten zu beklagen ist, von seinem Biographen J. E. Kuntze[3]), dem aus diesem Grunde so manches an Fechner unerschlossen blieb, was auch W. Bölsche[4]) sehr richtig beklagt.

Gerade der Theismus erweist sich oft als konkreter Wille, nie auch nur den Versuch zu machen, einmal die Dinge in anderer Beleuchtung zu betrachten, von vornherein jede andere Deutung der Welt als die seine abzuweisen. Man sieht immer nur Schwierigkeiten, die sich aus dem Pantheismus ergeben, und meint — wie Goldschmidt[5])—, daß diese Schwierigkeiten sich „mit einem Schlage“ lösen, wenn man „Gott nicht innerhalb der Welt, sondern außerhalb derselben setzt“, und schließt die Augen gegen die Berge von Schwierigkeiten, die sich allein aus der Frage ergeben: „Wo bleibt neben der unendlichen Welt noch Raum für einen extramundanen Gott?“

Die Beurteilung der Fechnerschen Gedanken wird hier vom pantheistischen Standpunkte, dem Boden Fechners selbst, erfolgen.

---

[1]) *E. Dennert*, „Fechner als Naturphilosoph und Christ. Ein Beitrag zur Kritik des Pantheismus“, Gütersloh, 1902.
E. Dennert, „Gustav Theodor Fechner und das Christentum“, in der „*Reformation*“, 1903, II. Jahrg., Nr. 7.

[2]) *A. Goldschmidt*. „Fechners metaphysische Anschauungen“, Dissertation, Würzburg, 1902.

[3]) *J. E. Kuntze*, „Gustav Theodor Fechner“, Leipzig (Breitkopf & Härtel) 1892.

[4]) *W. Bölsche*, „Fechner. Ein Charakterbild“, in der „*Deutschen Rundschau*“, 1897, Heft 12.

[5]) *A. Goldschmidt*, a. a. O., S. 101.

An die Darstellung des gesamten religionsphilosophischen Systems Fechners soll sich ein Versuch schließen, Fechners Stellung als Religionsphilosoph zu würdigen, indem wir seine Stellung dem Christentum gegenüber berücksichtigen. Allerdings werden wir nicht umhinkönnen, diese Frage schon an den einzelnen Punkten seines Systems zu streifen. Immerhin wird es nicht von geringem Interesse sein, in kurzen, knappen Zügen darzutun, inwieweit er Christ ist nach kirchlicher Auffassung und wo er von der kirchlichen Lehre abweicht. Nur so sind wir imstande, zu einem Resultat darüber zu kommen, ob er das Christentum „zu neuen Austrieben gekräftigt“ [1]) hat.

[1]) *Z.*, I, S. 349.

B. Fechners Religionsphilosophie.

I. Der Glaube.

a) Sein Wesen.

Fechner versteht unter Glauben im weitesten Sinne „ein Fürwahrhalten dessen, was nicht durch Erfahrung oder logischen Schluß, wozu der mathematische gehört, gewiß ist“ [1]), im engeren Sinne nur den „Glauben an die höchsten Dinge, d. i. Gott, Jenseits, höhere geistige Existenzen“ [2]).

Wir können im Fechnerschen Sinne Glaube und Wissen als zwei konzentrische Sphären konstruieren, und zwar so, daß die Glaubenssphäre die des Wissens in sich faßt und umschließt. Wissen ohne Glauben ist eigentlich nur in der Mathematik möglich. Daß die Welt vom Gravitationsgesetze beherrscht wird, daß Gesetzmäßigkeit unbegrenzt in Zeit und Raum waltet, daß es Atome und Lichtundulationen gibt, daß mein Bruder, daß ein Hund eine Seele hat: alles das ist Glaubenssache. „Sogar für die Geometrie gibt es Glaubenssätze in der Zahl der Dimensionen und den Sätzen für die Parallelen [3]).“ Anderseits ist ein Glaube ohne Wissen „reiner Aberglaube“ [4]). Beide durchdringen sich, bestehen mit- und durcheinander. Der Glaube stützt das Wissen, und zugleich ergänzt er es, so daß es einen Fortschritt und Abschluß erreicht. [5]) Dem Wissen bleibt somit die Aufgabe, seinen Umfang zu erweitern, ein Glaubensgebiet nach dem andern zu erobern. Eine Deckung beider Sphären wird aber nie erreicht, da mit dem Wachsen der Erkenntnis sich immer neue Fragen ergeben, die ungelöst bleiben und ihre Antwort nur im Glauben finden, bis in kommender Zeit auch sie eine Lösung erfahren, die dem Glauben wieder neue Perspektiven eröffnet usf.

Das höchste Gebiet des Glaubens im weitesten Sinne ist der Glaube im engeren Sinne. Auch er ist zunächst „ein Fürwahrhalten des Daseins und der Beschaffenheit der Dinge, auf die er sich bezieht“ [6]), im Sinne von Hebr. XI, 6: *πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν*

---

[1]) *M.*, S. 1. [2]) *M.*, S. 3. [3]) *T.*, S. 17. [4]) *M.*, S. 16.
[5]) T., S. 18. [6]) *M.*, S. 4.

προσερχόμενον Θεῷ, ὅτι ἔστιν'. Zugleich aber ist er ein Vertrauen und Verlaß auf ebendiese Dinge[1]), wie es der Apostel ausdrückt — Hebr. XI, 1 —: *ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις.*' Und dies ist der eigentliche religiöse Glaube.

Damit ist gegeben, daß der religiöse Glaube in der Willensseite liegt. Der Verlaß auf Gott, das Vertrauen auf das Walten eines guten Prinzips, die Zuversicht, daß auch mein Bestes im Rate Gottes beschlossen ist, wurzelt im Gemüt, im Willen.

Da ferner der religiöse Glaube „die allgemeinsten Verhältnisse und Eigenschaften des Glaubens im weitesten Sinne teilt“[2]), so gilt auch von ihm, daß er einen „Fortschritt und Abschluß des Wissens“ bedeutet. Eine solche Fortführung und Ergänzung unseres Wissens setzt aber voraus, daß wir das Bedürfnis empfinden, unserm unvollkommenen Wissen einen Abschluß zu bieten. Das Bedürfnis liegt wieder in der Willensseite.

Allein der Glaube ist nach Fechnerscher Auffassung nicht nur auf den Willen, das Gemüt beschränkt. Fechner verwahrt sich ausdrücklich gegen Schleiermachers Ansicht[3]), der Religion als das „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl“ von einem Gott bezeichnet, von dem wir doch nichts wissen können, und hebt mit Nachdruck hervor, daß eine „Brücke des Verständnisses“ zu Gott führen müsse.

Glaube und Wissen sind keine Gegensätze. Es gibt zwischen ihnen keine feste Scheide; die Grenze ist fließend.

Da nun die Erfahrung sich entwickelt, das Wissen an Umfang allmählich gewinnt, das aber, was ich glaube, d. h. „für wahr halte“, seine Bestimmungsgründe in Erfahrung und Vernunft[4]) findet, so ist der Glaube einer ständigen Korrektur durch die Erkenntnis unterworfen. Aber damit gewinnt der Glaube an innerem Gehalt. Je größer die Ausdehnung der Wissenssphäre wird, um so mehr entfernt sich der Glaube von seiner primitivsten Form, dem Aberglauben, dessen Wissensumfang gleich null war. Das Wachstum des Wissens gibt dem Glauben größere Bestimmtheit und Sicherheit und zugleich lebendigere Kraft; denn die Aufgaben, welche die Religion im Fortschritt der Zeit zu erfüllen haben wird, werden gewinnen an Weite, Höhe, Tiefe und damit an Wert.

Wir sehen, wie sehr Fechner daran gelegen ist, Glaube und Wissen zu versöhnen und somit dem erbitterten Kampfe zwischen Kirche und Atheismus, der am Lebensmark der Kulturmenschheit zehrt, ein Ende zu machen. Ist ihm das gelungen? — Und wenn sein Erfolg nur ein teilweiser ist, was ist an Fechners Gedankenbildung von dauerndem Werte?

Fehlerhaft ist bei Fechner die Verwischung der Grenzlinien von Glauben und Wissen. Glaube und Wissen sind heterogen wie

---

[1]) *M.*, S. 5. [2]) *M.*, S. 3. [3]) So *T.*, S. 14. [4]) *M.*, S. 38.

Wollen und Vorstellen. Der Glaube wurzelt im Willen. Fechners Widerwille gegen alles, was an „Seelenanatomie“ erinnert, mag dazu beigetragen haben, ihn die Grenzscheide übersehen zu lassen. Und doch hätte er die Möglichkeit des Friedens zwischen Wissen und Glauben finden können, wenn er das Glaubensgebiet der Willensseite überwiesen hätte. Der Friede ist möglich allein auf der Grundlage der Kantischen Philosophie. Kant erklärte: Die Wirklichkeit geht nicht auf in den Begriffen der Wissenschaften und Philosophie; sie ist in ihrem tiefsten Grunde transzendent. Das Transzendente ist Gegenstand des Glaubens. Mit dieser „reinlichen Grenzscheidung“[1]) der sensibilia von den intelligibilia war die Hand zum Frieden geboten; denn Glaubensdinge, die als solche der Willensseite unseres Wesens entstammen, sind nicht der Verstandeskritik unterworfen, können also mit dem Wissen nicht in Konflikt geraten.

Der Glaube entspringt, wie das Wundt im ersten Bande seiner Logik[2]) auf das schärfste nachgewiesen hat, aus sittlichen Forderungen. Der Umstand, daß uns die Welt ein Rätsel ist, liegt nicht im ursprünglichen Wesen unseres Erkennens begründet, sondern in unserer sittlichen Natur, also im Gemüt. Und da nun mit dem Vordringen unseres theoretischen Erkennens der Rätsel immer mehr und größere werden, so greifen wir zu einer Deutung der Wirklichkeit, die uns subjektiv befriedigt. Die moralische Gewißheit, daß das Prinzip des Guten in der Wirklichkeit waltet, das ist Glaube. Jedem einzelnen bleibt es überlassen, wie er sich die Welt aus den Ideen des Guten und Vollkommenen deute. Und hier ist der Phantasie ein weites Feld eröffnet, ein Spielraum, auf dem sich Mythen, Metaphysiken, Religionen getummelt haben und noch zur Stunde bewegen.

„Das Wissen ist im Besitz des Gegenstandes selbst[3]).“ Der Glaube ist nur subjektive Überzeugung. Beide sind in gleichem Rechte. Und das hat Fechner wieder richtig erkannt. Der Glaube besorgt die Ergänzung des Erkennens; aber diese Ergänzung darf nicht im Widerspruch mit den objektiv festgestellten Ergebnissen unseres Wissens stehen; sie hat in der Richtung zu geschehen, auf die uns Erfahrung und Vernunft hinweisen. In ähnlicher Weise urteilt Rauwenhoff[4]), wenn er sagt: „Um etwas wirklich glauben zu können, muß man bei sich selbst überzeugt sein, daß es nicht unvernünftig ist, daran zu glauben“. — Fechner hat

---

[1]) *F. Paulsen*, „Immanuel Kant“, Stuttgart 1899 (Frommanns Klassiker der Philosophie), S. 396.

[2]) *W. Wundt*, „Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie“, Stuttgart (Enke) 1906, Bd. I, S. 397—407.

[3]) *Wundt*, „Allgemeine Logik und Erkenntnistheorie“, Bd. I, S. 407.

[4]) *Rauwenhoff*, „Religionsphilosophie“, Braunschweig (Schwetschke & Sohn) 1894, (übersetzt von Hanne), S. 111.

nur, da er in jedem Wissen ein Stück Glauben fand, den Glauben für eine Art Erkennen angesehen und an diesem Punkte den Glauben mit der Tätigkeit unserer Phantasie verwechselt.

Es bleibt also die doppelte Forderung bestehen: Die Kirche mische sich nicht ein in Dinge, über welche die Wissenschaft zu entscheiden hat; sie mag sich dabei des erinnern, daß sie stets unglücklich in dieser ihrer Tätigkeit gewesen ist. Sie beschränke sich auf ihr Gebiet: auf den Willen und das Gemüt der Menschen zu wirken. Hier hat sie Aufgaben die Fülle zu lösen. Die Wissenschaft greife nicht ein in Sachen, über die sie nicht richten kann; sie kann den Glauben an das Gute nicht ad absurdum führen, wenn ihr nicht Überhebung oder Kurzsichtigkeit vorgeworfen werden soll. Aber sie hat das gute Recht und die Pflicht, auf die Glaubensvorstellungen korrigierend einzuwirken, die religiösen Dogmen von ihren Schlacken zu reinigen. Und dieses letzte, die Betonung des Entwickelungsprinzips im Glaubensgebiete durch Fechner, ist von nicht zu unterschätzendem Werte. Das Prinzip entspricht durchaus der modernen Geistesrichtung. Wir sind von allen Seiten her, von Naturwissenschaft, Biologie, Sprachforschung, Geschichte, Volkswirtschaft u. a. m., auf das Prinzip der Entwickelung geführt worden und können nicht mehr daran glauben, daß es irgendwo einen festen Punkt gebe. „Das Wort sie sollen lassen stahn“ ist eine Forderung, deren Klang uns mittelalterlich anmutet. Das neunzehnte Jahrhundert begann seinen Eintritt damit, daß es die Zöpfe, die uns „hinten hingen“, herunterschnitt. Den Zopf, das Unwandelbare, Entwickelungsunfähige, tragen Chinesen. Ein Glaube, der sich nicht entwickelt, ist Chinesentum.

Indem nun Fechner seinen Weckruf erhebt, um die Orthodoxie aus ihrer Starrheit herauszurütteln, gibt er manchem bedrängten Gewissen, das heute noch seufzt unter der Last eines schier unerträglichen Zwanges, die frohe Zuversicht, daß auch dieser Zustand sich wandeln muß, daß auch hier dem Gesetze der Entwickelung nicht gewehrt werden kann. Und wenn's auch nur Mäusearbeit ist, die an einem Aste nagt — wie in jener Parabel —: einmal bricht der Ast. *Πάντα ῥεῖ.* — Der Orthodoxe aber braucht sich nicht zu sorgen. Es fallen nur Hüllen; und um so „frischer, höher, weiter wird treiben der alte Kern“[1]), nämlich der Glaube an das Gute, an das Reich Gottes.

---

b) Des Glaubens Motive.

Mit der Hervorhebung des Erkenntnisbedürfnisses, das nach Fechner zum Glauben treibt, haben wir bereits eines der drei

[1]) *Z.*, II, S. 434.

Motive gestreift, die Fechner in seiner gedankenreichen Schrift: „Die drei Motive und Gründe des Glaubens“ behandelt, jenem Büchlein, das Otto Pfleiderer zum „Geistvollsten“ rechnet, „was die apologetische Literatur aufzuweisen hat“[1]). Diese drei Motive sind das historische, das praktische und das theoretische Motiv.

Fechner erklärt keines dieser Motive für zurückführbar auf das andere[2]); keines hat „faktisch die Entwickelung und Gestaltung des Glaubens allein auf sich genommen“[3]); sondern sie haben mit- und gegeneinander gewirkt und das gesamte Glaubenskapital der Menschheit erzeugt[4]). Wohl ist hie und da von einzelnen Religionen und Konfessionen das eine und andere Motiv mehr betont worden, aber nur zum eigenen Unheil. Keiner der drei Werksteine ist zu verwerfen, sondern zum Gewölbe zu legen[5]).

1. Das historische Motiv.

Fechner stellt das historische Motiv in folgender Formel auf: „Man glaubt, was uns gesagt wird, was vor uns geglaubt worden ist und um uns geglaubt wird[6]).“ Uns treibt zum Glauben die Rücksicht auf die Tradition unserer Väter. Dieses Motiv ist am stärksten in der Kindheit des Menschen und eines Volkes. Ein Kind glaubt alles, was ihm eingepflanzt wird. Eines anderen Grundes bedarf es nicht; auch ist es noch nicht reif, Gründe zu verstehen[7]). So glaubt auch ein Volk auf primitiver Stufe, weil seine Väter glaubten, und glaubt das, was die Väter glaubten. Dies Motiv verliert aber im Fortschritt der geistigen Entwickelung keineswegs an Kraft, wenn auch der Glaube noch durch andere Motive geleitet wird. Fechner weist auf den Katholizismus und die protestantische Orthodoxie hin. Ja, selbst „der, dessen Verstand durch Erfahrung und Denken gereift ist, der den Zweifel gelernt hat, bleibt dem Einfluß des historischen Motivs nicht entzogen; die Meinung um ihn und die Autorität über ihm übt eine unwillkürliche Macht über ihn, und nicht leicht geht wieder der ganze Glaube verloren, der ihm als Kind eingepflanzt wurde, bestimmt vielmehr selbst unwillkürlich viel von der Ausbildung seines Verstandes und seiner Schlüsse“[8]).

Man wird unterschreiben können, was Fechner über die Kraft des historischen Motivs sagt.

Der Glaube hat ein konservatives Antlitz. Jede Neuerung wird zunächst als Abtrünnigkeit, als Ketzertum empfunden. Gegen die Anschauung und Überzeugung des Reformators wird alsbald

---

[1]) *O. Pfleiderer*, „Geschichte der Religionsphilosophie“, Berlin (Reimer) 1893, S. 576.
[2]) *M.*, S. 38. [3]) *M.*, S. 40. [4]) *M.*, S. 40 ff. [5]) *M.*, S. 48.
[6]) *M.*, S. 38. [7]) *M.*, S. 53. [8]) *M.*, S. 54/55.

das Heer derer zu Felde geführt, die als Geisteshelden und als die Besten galten und sich doch zum „alten" Glauben bekannten. So steht's nicht nur in der katholischen Kirche, sondern auch im orthodoxen Protestantismus. War doch schon für Luther im Kampfe gegen den Papismus das letzte Wort: „Es stehet geschrieben!" Papst und Konzilien können irren; aber jene Männer, die das „Wort" von Christo niederschrieben, sind Autorität für ihn; das historische Motiv gab für ihn den Ausschlag. Und von der „evangelischen Freiheit", die er der „Tradition" entgegenstellte, war gar bald nicht mehr die Rede. „Meine Sache ist Gottes Sache" — jenes Wort, das 1521 ohne Arg von seinen Lippen tönte, erhielt gar bald den üblen Sinn: an Stelle des alten Papstes ein neuer[1]). Die „neue Lehre" ward inthronisiert; das lebendige Wort erstarrte zum toten Buchstaben. Ich erinnere an die Statuten der neubegründeten Universität Helmstedt im Jahre 1576 unter den Auspizien des Herzogs Julius von Braunschweig und an die Worte, mit denen der Herzog 1584 das Generalkonsistorium eröffnete. — Doch wozu zurückgreifen? Blicken wir in uns selbst! Wer nur je den Zweifel in sich erlebte, noch mehr, wer vom Glauben zum Unglauben kam, wird's oft genug in einsamen Stunden empfunden haben, wie immer und immer wieder der Gedanke in ihm aufstieg: „Und ob's nun doch nicht so ist, wie alle die glaubten, die du einst als die Großen der Menschheit verehren lerntest, die du noch heute zu bewundern nicht umhinkannst?" Und glaubt man zehn- und hundertmal das Überlieferte überwunden zu haben, immer wieder tauchen — oft an Punkten, an denen man es nie vermutet hätte — in uns Vorurteile auf, von denen wir uns erst mit Gewalt frei machen müssen und die zurückzuführen sind eben auf jene Tradition. Man braucht nicht so weit zu gehen, daß man mit Schopenhauer[2]) sagt, die Priester hätten auf dieses historische Motiv spekuliert, sie brächten den Kindern ihre Dogmen bei, weil sie dort zu einer Art von Intellekt einwachsen. Es mag vorkommen. Und viele haben so empfunden. Zuzugeben ist auf jeden Fall, daß die Kraft des historischen Motivs eine ungeheure ist. Sie ist groß in denen, die den Zweifel nicht kennen lernten oder in ihm den Teufel erblickten: Märtyrer stehen nicht nur auf der Seite der Neuerer, der Ketzer, sondern auch dem „Glauben der Väter" haben sich ungezählte Scharen zum Opfer geweiht. Von gleicher Stärke ist das Motiv in denen, die den „alten Glauben" überwanden. Ob's wohl überhaupt einem Menschen gelungen ist, der Tradition völlig Herr zu werden? — Ich zweifle daran. Warum denn trägt man dann die Siegermiene so zur Schau?! Doch wir

[1]) cf. *F. Paulsen*, „Geschichte des gelehrten Unterrichts", Leipzig, (Veit & Co.) 1896; Bd. I, S. 178ff.

[2]) *Schopenhauer*, „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. II, S. 190.

brauchen uns nicht zu schämen, daß das historische Motiv in uns wirkt. Es hat dem Menschen noch nie zum Segen gereicht, daß er sich seiner Vergangenheit schämte. Ich erinnere an die französische Revolution. Durch bloßes Niederreißen wird nichts erreicht, ist der Fortschritt nicht verbürgt.

2. Das praktische Motiv.

Die zweite Quelle des Glaubens ist das praktische Motiv, das Fechner so formuliert: „Man glaubt, was uns zu glauben gefällt, dient, frommt“[1]). Der Mensch bedarf des Glaubens an das Walten eines guten Prinzips[2]), da wir auf Erden so oft das Übel und das Böse herrschen sehen. Der Glaube, daß das Beste das Wahrste sei, gewährt ihm Trost in seinem Leiden; ihn fordert er als sein gutes Recht.

Was der einzelnen Seele Halt und Hilfe spendet[3]), bietet auch der Gesamtheit einen Halt und Einigungspunkt.[4]) Mit der Religiosität wächst die Moral, die Humanität[5]).

Weist man uns auf die vielen Sünden der verschiedenen Religionen hin, die nicht zu leugnen sind[6]), so ist der Grund dafür in der einseitigen Hervorhebung des praktischen Motivs zu suchen, wie wir sie noch zur Stunde in den „Staatsreligionen“[7]) finden. Im Durchschnitt werden die Menschen durch Religion besser und glücklicher[8]). Und die Erkenntnis davon oder die Hoffnung, daß die Seele im Glauben zum Frieden, zur Ruhe komme, treibt zum Glauben.

Fechner hat hiermit das tiefste Verlangen des menschlichen Herzens aufgedeckt. Voran ging ihm Kant, der uns zeigte, daß der Mensch bei der bloßen physikalischen Erklärung der Dinge nicht stehen bleiben könne, sondern zu einer religiösen Auffassung der Dinge getrieben werde, weil der Naturlauf, der allein den ihm immanenten Gesetzen folgt, um die Bedürfnisse und Wünsche unseres Herzens sich nicht kümmert, sondern was uns lieb und teuer ist, brutal vernichtet. Der Mensch muß das Gute und ihm Wertvolle als das Absolute, als den eigentlichen Grund und das Ziel der Wirklichkeit setzen.

Man kann sagen: Mag uns der Verstand in jeder Stunde und zu tausend Malen zeigen und beweisen, daß in der Welt, in der wir mitten inne stehen, nur „rohe Kräfte sinnlos walten“, daß das Leben Elend sei, nicht wert, gelebt zu werden, daß allerorten das Böse siegt, daß der Gute leidet, geknechtet wird, daß es keine Gerechtigkeit gibt: ebenso oft beteuert uns die Stimme des Herzens, daß der Verstand sich irre. Es ist das Kindesgemüt in uns, das nie ganz schlummert, das da glauben will an das Walten eines

[1]) *M.*, S. 38. [2]) *M.*, S. 87 u. 120. [3]) *M.*, S. 103.
[4]) *M.*, S. 104. [5]) *M.*, S. 109ff. [6]) *M.*, S. 100ff.
[7]) *M.*, S. 94. [8]) *M.*, S. 123.

guten Prinzips. Das Herz will zur Ruhe kommen in einem Gott, der nicht will, daß eines seiner Kinder verloren gehe, der die Geschichte der Menschheit weise, planvoll lenkt und sie führe zu einem Ziele, da der Kampfplatz des Bösen wider das Gute sich wandle zum Siegesplatz des Guten. Das Herz will Frieden finden in einem Gott, der allen Zwiespalt ende, allen Hader, Mißklang, Widerspruch löse zu reiner, lauterer Harmonie. Es ist das Verlangen, das Augustinus so ergreifend in die Worte kleidet: „Tu fecisti nos ad Te, et inquietum cor nostrum est, donec requiescat in Te[1])."

Aus diesem Triebe heraus verließen Begüterte ihr Hab und Gut, um in freiwilliger Armut und im Gehorsam sich die strengsten Regeln aufzuerlegen, gingen Weltlinge ins Kloster, wurden Lüstlinge zu Asketen, wurden Feiglinge zu Heroen, die des Henkers lachten.

„Κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν." (Joh. XII, 32.) Es ist so, daß der dort oben am Kreuze in seiner bitteren, unverschuldeten Pein, in seinem unmenschlichen Leiden nicht im Glauben an das Walten Gottes wankte, das zog die Scharen zu ihm — unters Kreuz und ans Kreuz. Jesus hatte es ihnen gezeigt, daß der Gute von der Welt nicht innerlich überwunden werden kann, wenn er nur fest auf die Führung Gottes vertraut. Und Tausende sind ihm in Leid und Tod gefolgt, haben's bewiesen, wie mächtig in ihnen der Trieb wirkte, das zu glauben, wessen ihr Herz bedurfte. Sie sind Zeugen dafür, daß der Glaube: „Gott sitzt im Regimente und führet alles wohl" nicht zu zerstören ist.

An dieser Stelle zeigt sich's, daß der Glaube tief im Willen wurzelt. Beweisen kann's niemand, daß die Welt um des Guten willen da ist, daß das Beste auch das Wahrste sei. Es bleibt Glaube. Aber die Menschheit würde ohne diesen Glauben verzweifeln müssen. Und darum glaubt sie.

Man wird zweierlei einzuwenden suchen: Es gibt Menschen, die des Glaubens an das Walten eines guten Prinzips nicht bedürfen, und deren Anzahl ist so groß, daß sie nicht als Ausnahmefall gelten können. Sodann:

Fechner ist es nicht gelungen, darzutun, daß der Glaube an Gott die Menschen besser macht.

Auf den ersten Einwand würde ich erwidern: Es sei! Es gebe solche Menschen, die in sich von einem praktischen Motiv zum Glauben nichts spüren. Sie sagen es immer wieder. Also müssen wir es ihnen wohl glauben. So ist ein doppelter Fall möglich:

Die einen sind quietistische Naturen. Sie fanden in der Welt nicht, was sie suchten, und gelangten auf die mannigfachste Weise

[1]) *Augustini* „Confessionum", I, 1.

(ich erinnere an die Heiligen Buddhas, an die christlichen Mönche, an die Schopenhauersche Philosophie) zu der subjektiven Überzeugung, daß es besser sei, keine Ansprüche ans Leben zu stellen, nichts vom Leben zu erhoffen, um so den Tod als Bruder umarmen zu können, d. h. keiner Enttäuschung ausgesetzt zu sein und zur Ruhe zu kommen.

Mich dünkt, diese Gruppe glaubt, was ihr dient und frommt. Sie ist wohl zu einem andern Werturteil über das Leben gekommen; aber ein praktisches Motiv leitete sie, trieb sie zum Glauben. Und jedes Werturteil ist subjektiv, ist Glaube.

Es wäre zu erwägen, welcher Glaube der Menschheit mehr genützt hat. Wir können nur sagen: die Welt ist darauf angelegt, daß sie existiere. Jedes Wesen will das Leben, das es lebt. Leben aber ist für ein vernünftiges Wesen nur möglich durch Selbstbejahung. Ein Glaube, der zur Selbst- und Weltverneinung führt, ist wider die Natur. — Sind jene Heiligen zur Ruhe gekommen: es sei ihnen gegönnt. Aber nur wenige waren es. Manchem haben sie als Ideal vorgeschwebt; mancher hat es ihnen nachzumachen versucht; mehr noch haben den Versuch gar bald aufgegeben: die meisten haben's bekannt, daß solcher Verzicht über ihre Kräfte gehe, d. h., daß ihr innerster Wille die Welt bejahe; und nicht wenige sahen in den Vorbildern nur „wunderliche Heilige".

War in der Weltentsagung der Asketen ein praktisches Motiv wirksam, so begegnen wir heute nicht selten Menschen, die es beteuern, daß sie an die Wirklichkeit des Guten nicht zu glauben vermögen und sich mit diesem Gedanken für immer abgefunden haben; es sind die Resignierten. Mir ist es keinen Augenblick zweifelhaft, daß die Resignation meist zur Schau getragen, erheuchelt wird. Ist's doch interessant, in der Gesellschaft sich mit einem pessimistischen Air zu umgeben. „Wenn ich — der bekannte, berühmte X. — absolut nicht erwarte, daß der brutale Naturlauf auf mich, dieses seiende Nichts für einen supramundanen Standpunkt, Rücksicht nehme, wie kommt da dieses oder jenes Spatzenhirn dazu, vom All Respekt zu verlangen!" Und dann ergeht man sich in Betrachtungen über die ewigen Gesetze des Kosmos, Unendlichkeit, ephemeres Dasein usw. — Über diese Gruppe ist kein Wort zu verlieren. — Aber es gibt auch ernsthafte Naturen, deren Resignation eine echte ist. Ihnen ist mit der Frage zu begegnen, ob sie sich glücklich fühlen. Sie werden's frei bekennen, daß sie den Gläubigen um sein Kindesgemüt beneiden; sie werden uns zugestehen, daß der Glaube an das Gute die Menschen glücklich mache und erzieherisch auf sie wirke; sie werden zugeben, daß unter Tausenden kaum einer — bei solchem Unglauben — in sich die Kraft spüren werde, ein sittlicher Mensch zu werden und zu bleiben, daß es besser für die Menschheit im allgemeinen sei, an den endlichen Sieg des Guten zu glauben; sie werden die Tatsache

und Wirkung des praktischen Motivs zum Glauben nicht leugnen. Wirkt in diesen wenigen kein solches Motiv zum Glauben an ein gutes Prinzip, so sind diese wenigen nur ein Ausnahmefall: sie widerlegen Fechners Behauptung nicht.

Der zweite Einwand richtet sich gegen Fechners Satz, daß der Glaube an Gott die Menschen besser mache; und man weist uns auf all die spezifisch religiösen Sünden hin, Laster, die man vielleicht nie gekannt hätte, eben wenn nicht Religion die Herzen verhärtet hätte. — Hatte Fechner den Grund hierfür in der einseitigen Betonung des praktischen Motivs gefunden, so mag vielleicht eine Ergänzung nötig sein. Es ließe sich noch folgendes anführen: All jenen Lastern, welche die Religion „aus sich herausgeboren hat", als da sind: Heuchelei, pfäffischer Dünkel, Unduldsamkeit, Fanatismus usf., stehen ebenso viele spezifisch religiöse Tugenden gegenüber: Nächstenliebe, Demut, Keuschheit, Ehrfurcht, Opferfreudigkeit u. a. m. Sodann wäre doch immer ein Unterschied zu machen zwischen dem, der Religiosität zur Schau trägt, und dem, der seinen Willen zu Gottes Willen gemacht hat, der sich gebunden fühlt an den Willen des Guten, dem wahrhaft Religiösen. Und daß wieder dieser Fromme auf die andern wirkt durch Lehre und Beispiel, wird niemand zu leugnen wagen, wenn anders er überhaupt an die Möglichkeit einer Erziehung glaubt.

Kurz, an dem Dasein und der Wirksamkeit des praktischen Motivs ist nicht zu zweifeln. Wird es vom historischen Motiv unterstützt, so wird es um so tiefer wurzeln und an Kraft gewinnen.

Aber es gibt — nach Fechner — noch eine andere Seite im Menschen, die zur Geltung kommen will. Wir haben auch ein theoretisches Bedürfnis.

3. Das theoretische Motiv.

„Man glaubt, wozu man in Erfahrung und Vernunft Bestimmungsgründe findet[1]). So lautet das theoretische Motiv. Wohin auch immer der Geist des Menschen zu dringen versucht, überall gelangt er nur bis zu einer gewissen Grenze, über die er nicht hinauskann. Auf allen Gebieten wird er, wenn er seine Forschung gründlich betreibt, seiner Endlichkeit inne. Er kommt zu der Einsicht Pauli: „*ἐκ μέρους γινώσκομεν*" (1. Kor. XIII, 9). Nun genügt es ihm aber nicht, nur zu erkennen, daß er Schranken nicht durchbrechen kann, sondern er sucht sich über das Ganze, das er nicht zu durchdringen vermag, über die Welt und ihren Sinn eine Deutung zu verschaffen; und zwar sucht er nicht durch ein ganz neues Verfahren zum Ziele zu kommen, sondern wie er auf dem Gebiete des für ihn Erfahrbaren durch Induktion und Analogie vorwärts ging, so

[1]) *M.*, S. 38.

unternimmt er es, ins Gebiet des Unerfahrbaren einzudringen auf demselben Wege, in demselben Sinne und in derselben Richtung. Je weiter und höher er den Blick ins Erfahrbare richtete, um so allgemeiner, erweiterter, gesteigerter wurden seine Induktionen und Analogien; strebt er nun nach dem Höchsten und Letzten, richtet er seine Gedanken auf die Ergründung des Ganzen der Dinge, auf die für ihn unerfahrbare Welt, so handelt es sich für ihn nur um letzte Verallgemeinerungen, Erweiterungen und Steigerungen, um zu einem Abschluß, einer endgültigen Ergänzung seines Wissens zu kommen[1]).

Dieses Motiv erfährt jeder in sich selbst, und um so mehr, je höher er in der Kultur steht[2]).

War der Glaube infolge seines historischen Motivs und zum Teil auch des praktischen Bedürfnisses konservativer Natur, so drängte das praktische Motiv doch schon zur Korrektur, insofern als der Mensch nach immer größerer Vervollkommnung der Sittlichkeit strebt. Das sittliche Ideal des Christentums steht z. B. höher als das des Heidentums. Die eigentliche Triebkraft zur Entwickelung der Religionen liegt aber im theoretischen Motiv. Und da wir im Laufe der Zeit zu immer höherer Kulturstufe emporsteigen, so wird dies Motiv in uns immer stärker, verlangt größere Beachtung und Rücksicht, will sich immer uneingeschränkter durchsetzen.

Fechner hat an sich selber erlebt, wie gewaltig dieses Motiv wirkt. Man kann seine Werke, soweit sie sich mit religionsphilosophischen Fragen beschäftigen, bezeichnen als den Versuch, dem theoretischen Motiv gerecht zu werden, die Wahrheiten aller Religionen an ihm zu messen, was ihm nicht entspricht, auszumerzen, was mit ihm harmoniert, durch neue Gründe zu stützen. Und er hebt dies Motiv mit besonderem Nachdruck hervor, weil es „seither am meisten verkannt, verworfen und zerworfen“ [3]) war.

Auf der andern Seite prägt er uns ein, daß eine einseitige Betonung dieses Motivs, wie wir ihr im Neukatholizismus und in den philosophischen Religionslehren begegnen[4]), oft nur dazu führt, durch Deuten und Deuteln der historischen Glaubensquellen die Güte der Wahrheit zu opfern[5]).

Wir haben bereits dargelegt, daß die Grenze zwischen Glauben und Wissen schärfer zu ziehen ist, als es Fechner tut. Die Vermischung beider Gebiete tritt uns hier wieder entgegen. Gleichwohl werden wir zugestehen müssen, daß in uns ein theoretisches Bedürfnis lebendig ist. Dieses Motiv wird im Anfange mit die Menschen zum Glauben getrieben haben und wirkt heute zweifellos — wenn auch nicht immer auf den Glauben, so doch — auf die Glaubensformen.

---

[1]) cf. *M.*, S. 140/141; *S.*, S. 116/117; *Z.*, I, S. VI; *T.*, S. 77.
[2]) *M.*, S. 140. [3]) *M.*, S. 250. [4]) *M.*, S. 41. [5]) *M*, S. 42.

Ist der Glaube, wie wir ihn faßten, nichts weiter als die Zuversicht, die Gewißheit, daß Gottes Reich sich verwirkliche, so reichen keine theoretischen Gründe an die Aufgabe, die Berechtigung dieser Gewißheit, dieser subjektiven Überzeugung zu erweisen. Nur werden theoretische Motive auf die Gestaltung des Glaubens wirken.

Was Fechner das theoretische Motiv nennt, können wir als den Wahrheitsdrang bezeichen, der sich in jedem von uns regt. Und wenn Fechner von ihm sagt, es führe uns notwendig hinaus über die Grenzen des Erkennbaren, indem es uns auf dem Wege der Induktion und Analogie zu einem befriedigenden Abschluß unseres Wissens zu bringen sucht, so meint er das, was Schopenhauer „das metaphysische Bedürfnis“ des Menschen nennt.

Ich würde demnach sagen: Das theoretische Motiv drängt uns zu einer Metaphysik. Der Mensch, dieses animal metaphysicum[1]), sucht eine Deutung der Dinge, die ihn befriedige. Als er noch Herdentier war, erstrebte er eine Deutung, welche die Herde befriedigte; je differenzierter die Menschen wurden, um so deutlicher wurde das Bestreben des einzelnen, eine persönliche Metaphysik zu finden; und je höher er in kultureller Hinsicht stieg, um so stärker wurde in ihm der Drang nach Wahrheit. Und oft genug opferte er diesem Wahrheitsdrange Wünsche, die der Neigung seines Herzens entsprochen hätten. Das theoretische Motiv treibt zum Glauben und Unglauben. Und in dem Kampfe, der sich nun zwischen beiden Lagern entspinnt, wirkt das theoretische Motiv korrektiv, läuternd auf den Glauben; es gibt ihm eine immer bessere, verklärtere Form.

Im Grunde schließen Gläubiger und Ungläubiger immer die Augen nach einer Seite. Des Gläubigen Gemüt ist so disponiert, daß es überall in der Welt die lichten Seiten sieht, die ordnende, lenkende Hand Gottes erschaut. Der Ungläubige blickt auf die Schattenseiten des Lebens, und diese sind ihm so wichtig, daß er die Schönheiten der Natur und die Gesetzmäßigkeiten, die mancherorten herrschen, nur als Ausnahmefälle konstruiert. Befolgen beide Humes Rat, einander gegenseitig zu respektieren, so wird der Ungläubige zu der Erkenntnis kommen, daß die Welt in seine Gedankenbildung nicht aufgeht, und der Gläubige bescheiden sprechen: „Gottes Wege sind unerforschlich.“ (Röm. XI, 33.) Sie werden keinen Anspruch darauf erheben, daß ihre Ansicht absolut gesetzt werde.

Das theoretische Motiv wirkt auf die Form des Glaubens: es bringt ihn im währenden Wandel der Formen einem Ideal näher, dem wahren Glauben, der doch nur einer sein kann. Doch

[1]) *Schopenhauer*, „Die Welt als Wille und Vorstellung“, Bd. II, S. 184.

bleibt jede Glaubensform ein Gebilde der Phantasie; sie darf nicht den Anspruch auf absolute Gültigkeit erheben. Wir werden nun diejenige Glaubensform für die gewichtigste halten, die dem theoretischen Motiv am meisten gerecht wird. Die Religion muß diesem Motiv Konzessionen machen. Die einfache Erwägung, daß die Religionen auf Grund dieser Seite unseres Innenlebens von der niedersten Stufe zu immer höherer Vollkommenheit emporgestiegen sind, sollte die Orthodoxen belehren, daß die Vernunft nicht „vom Teufel" stamme und ihre Aufgabe nicht darin bestehe, „an den Altären zu rütteln". Ein unvernünftiger Glaube läßt die Seele nicht zur Ruhe kommen, sondern beirrt sie in peinigender Weise. Ich verweise hier auf das Wort eines Theologen. O. Pfleiderer sagt: „Der religiöse Grundtrieb siegt über den Wahrheitstrieb und gebietet ihm Schweigen; aber er kann seines Sieges doch nie recht froh werden, weil auch der Wahrheitstrieb sein Recht kraft unserer göttlichen Vernunftanlage hat, seine Unterdrückung also den Stachel eines inneren Selbstwiderspruchs zurückläßt, an dem auch das religiöse Leben kränkeln wird[1])."

Es ist demnach Fechner als hohes Verdienst anzurechnen, daß er dem theoretischen Bedürfnis des Menschen in Glaubenssachen solch Gewicht beilegte. — Und auch darin ist er groß, daß er die Subjektivität wie jedes, so auch seines Glaubens nicht verkennt. Er glaubt nur, daß „ein lebendiger und fruchtbarer Kern der Wahrheit" in seiner Philosophie enthalten ist. „Ja," so sagt er in seinem Vorwort zum Zend-Avesta, jener Schrift, die seine ganze Religionsphilosophie umfaßt, „manches macht überhaupt keinen Anspruch, als bei der Dunkelheit des Gegenstandes einen möglichen Anhalt für die Vorstellung zu geben, ohne binden zu sollen[2])."

Wenn nun aber das theoretische Motiv ebensowohl zum Glauben wie zum Unglauben treibt, ist dann doch nicht seine Bedeutung eine fragliche? — Keineswegs! Die Antwort liegt im folgenden.

---

c) Des Glaubens Argumente.

Fechner schärft es uns zu wiederholten Malen ein, daß die drei Motive miteinander wirken. Er tut dies nicht nur, weil er keine Seite unseres Wesens übersehen will, sondern weil er noch ein weiteres richtig erkannt hat.

Die Motive nämlich, die zum Glauben treiben, werden in ihrer Vollendung zu Gründen, die den Glauben berechtigen[3]).

---

[1]) *O. Pfleiderer*, „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage", Berlin (Reimer) 1896, S. 359.

[2]) *Z.*, I, S. XII. [3]) *M.*, S. 29.

Jedes dieser drei Motive kann für sich allein schon zum Argument erhoben werden, indem man schließt: Ein Glaube, dem Dauer und Ausbreitung zur Seite steht, ist berechtigt. Ein Glaube, der auf die Menschheit in gutem, heilsamem Sinne gewirkt hat oder wirkt, hat sich bewährt; „wir würden den religiösen Glauben nicht brauchen, wenn die Gegenstände desselben nicht wären“ [1]); es ist dies — mit Fechnerscher Bezeichnung[2]) — das argumentum a consensu boni et veri. Endlich: ein Glaube, der mit unserm Wissen zusammenstimmt, ist wahr.

„Jedes der drei Argumente reicht für sich hin, den Glauben zu begründen und zu halten, doch nur insofern, als jedes zum Hauptgesichtspunkte erhoben werden und sich die andern dienstbar machen kann; insofern es aber doch der andern bedarf, und ebenso wieder in den Dienst der andern treten kann, erhält der Glaube schließlich doch den vollen Halt nur durch die Einstimmigkeit der drei; man soll ihn also auch nur dadurch voll begründet halten[3]).“ In je höherem Grade diese Einstimmigkeit stattfindet, um so höher steht ein Glaube, eine Religion. Die völlige Zusammenstimmung der drei Argumente bleibt für uns ein Ideal, „die Religion am Ende der Tage“ [4]).

Kein Zweifel: Fechner hat hiermit das letzte Wort gesprochen. Und nun haben wir auch erkannt, welche Bedeutung dem theoretischen Motiv für den Glauben zukommt, wenn wir vorher auch einräumen mußten, daß gerade der Wahrheitsdrang Anlaß zum Unglauben sei. Die Wage wird sich nach der Seite hin neigen, wo schon das historische und praktische Motiv wirken. Und diese Motive treiben, wie wir sahen, zum Glauben.

Schreiten wir nun zur Darstellung des eigentlichen religionsphilosophischen Systems Fechners, so werden wir uns stets dessen zu erinnern haben, welches Glaubensideal Fechner im Auge hat: wir werden darzulegen haben, inwieweit er sich diesem Ideal genähert hat. Es wird an jedem einzelnen Punkte die Frage zu erheben sein, ob und in welchem Grade er jedes der drei Motive und Argumente, die er unter dem Namen „Prinzipien des Glaubens“ [5]) zusammenfaßt, bedacht hat.

d) Des Glaubens Ursprung.

Schon aus der bisherigen Gedankenbildung Fechners haben wir erkannt, daß unser Philosoph sich nicht um die Wege kümmerte, die andere Religionsphilosophen gingen. Es ist das eine Schwäche Fechners, und doch ist's wieder seine Stärke. Oft gelangt er gerade dadurch sonder Fährnis zum Ziel.

[1]) *M.*, S. 123. [2]) *Z.*, II, S. 90. [3]) *M.*, S. 45 u. 46.
[4]) *M.*, S. 243. [5]) *M.*, S. V.

Mit der Aufdeckung der drei Beweggründe, die zum Glauben treiben, hat er eine Klippe vermieden, an der schon manches Fahrzeug gestrandet ist. Es ist die Frage nach dem Ursprung des Glaubens, wie der Glaube zuerst an die Menschheit kam. — Die drei Motive, so erklärt Fechner, haben zugleich gewirkt, nur daß im Anfange das historische Motiv sich vom theoretischen und praktischen nicht scheiden läßt[1]). Der Anfang selbst wird der erste und engste Knoten der Verschlingung, in der wir sie jetzt erblicken, gewesen sein[2]). Der Ursprung des Gottesglaubens ist also in innerer göttlicher Offenbarung zu suchen. — Gott sprach zu den ersten Menschen durch Zeichen in der Natur, wie noch heute die Eltern sich dem Kinde zuerst durch Gebärden offenbaren[3]): und der Mensch, der Gott so auf sich wirken sah, trug Bewußtseinsbeziehungen, Gefühle zu ihm, wie es in der Natur des neugeborenen Kindes liegt[4]). Und alles dies hat sich in der erwachsenden Menschheit nur weiter entwickelt.

So weicht Fechner mit Geschick all den Fragen aus, ob die Anfänge der Religion im Naturismus, Ahnenkult, Totemismus oder irgend anderswo zu suchen seien — Hypothesen, denen es beschieden zu sein scheint, durch immer neue verdrängt zu werden — und trifft — mit O. Pfleiderers Worten — mit seiner „einfachen und tiefsinnigen“ Theorie vom Ursprung der Religion „den Nagel auf den Kopf“[5]).

II. Die Tagesansicht.

Die Bausteine, die Fechner zu seinem Werke verwendet, kennen wir nun. Es sind die drei Prinzipien des Glaubens. Zu welcher Anschauung gelangt er damit?

Fechner nennt seine Philosophie die „Tagesansicht“. Eine „Ansicht“ bietet er uns. Das ist ein Zeichen seiner Bescheidenheit. Diese „Ansicht“ hat ihm genügt, seiner Seele den ersehnten Frieden gegeben; und er hofft von ihr, daß sie dasselbe auch in andern wirken werde. Er nennt sie „Tagesansicht“. Er stellt sich so den „Nachtphilosophen“ gegenüber, die alles, was wir der Welt abzusehen meinen, nur als Schein, als Illusion bezeichnen[6]). Er kann's nicht glauben, daß die Welt finster ist, wie das große Heer der Philosophen urteilt. Die Sonne ist kein finsterer Ball, der seinen Weg im Finstern sucht, Blumen und Schmetterlinge lügen

[1]) *M.*, S. 233. [2]) *M.*, S. 231. [3]) *M.*, S. 233. [4]) *M.*, S. 234.
[5]) *O. Pfleiderer*, „Geschichte der Religionsphilosophie“, S. 579.
[6]) *T.*, S. 4.

ihre Farben nicht[1]); sondern Licht und Farben haben Realität außerhalb der Einzelgeister, die Welt ist Licht und Glanz. Und noch eins mag Fechner bestimmt haben, seine Philosophie die „Tagesansicht" zu nennen: er war einst Atheist gewesen; und als er sich zum Glauben durchgerungen hatte, da erst war ihm die Welt licht und hell geworden — just wie damals, als der von langer, qualvoller Pein und Nacht Erlöste zum ersten Male wieder offenen Auges in den blühenden Garten trat[2]). Nicht Hochmut ist's, der ihn seine Philosophie den andern Systemen als Tagesansicht gegenüberstellen läßt. Nichts liegt seinem Charakter ferner als Überhebung. Niemand, möchte man sagen, hat das Licht, die Sonne mehr geliebt als er, der drei Jahre zu Nacht und Finsternis verurteilt war. — Die Welt nun, die sich ihm erschloß, als er die Augen des Glaubens öffnete, war lichter, heiterer Tag. Und dieses Licht, diese Heiterkeit, diesen Tag möchte er allen bringen. Er meint, die Menschen müßten dasselbe empfinden wie er, wenn sie seine Botschaft hörten; sie würden das Gefühl haben, als seien sie von einem Alp, von tiefem Dunkel befreit. Er hat's erfahren müssen, daß seine Zeitgenossen sich für weit andere Dinge interessierten als für seine „Tagesansicht". Aber er wurde nicht müde, bis zum letzten Atemzuge daran zu glauben, daß auch für ihn die Stunde kommen werde. Und es mag ihm die letzten Tage verklärt haben, daß er noch die ersten Strahlen des hereinbrechenden Morgens sah.

Was bringt uns die Tagesansicht?

---

a) Der Pantheismus.

In dem Vorwort zu seinem „Zend-Avesta" sagt Fechner: „Man mag die Grundansicht dieser Schrift eine pantheistische nennen. Ich kann und werde es nicht wehren; obwohl sie in gewisser Hinsicht vielmehr das Gegenteil von dem ist, was man jetzt Pantheismus zu nennen pflegt[3])." Wir werden in der Tat nicht umhinkönnen, seine Gedankenbildung Pantheismus zu nennen, wenn Fechner auch im weiteren Verlauf seiner Spekulationen die Möglichkeit für den Glauben an einen persönlichen Gott gefunden hat. Er vereinigt den Pantheismus mit dem Theismus; und man könnte vielleicht seine Lehre mit dem Krauseschen Namen panentheistisch nennen, wie sie O. Külpe[4]) bezeichnet; man würde damit zugleich an Jakob Böhme erinnert werden, mit dem Fechner

---

[1]) *T.*, S. 3. [2]) cf. *N.*, S. 294. [3]) *Z.*, I, S. X.

[4]) *O. Külpe*, „Zu Gustav Theodor Fechners Gedächtnis", in der „*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*", Leipzig 1901, XXV. Jahrg., Heft II, S. 196.

wirklich manche Ähnlichkeit aufweist und der der Schöpfer des Panentheismus genannt werden kann. Doch kommt es auf die Bezeichnung nicht wesentlich an. Für den, der den Monotheismus zu Ende denkt, „fällt seine allgemeinste Weltformel mit der des Pantheismus zusammen: *μόνος ὁ θεός*[1])." — Fechners Pantheismus ist nur ganz anderer Art als alle pantheistischen Systeme, die wir von den Zeiten der Philosophie der Inder und Griechen her über Bruno, Spinoza bis hin zur spekulativen Philosophie kennen. Wundt meint: „Die Eigenart seiner Gedanken beruht mehr auf dem, worin sie von den sonst geläufigen Formen des Pantheismus abweichen, als auf dem, worin sie mit ihm übereinstimmen[2])."

Es ist die Art der Begründung des Pantheismus neu, die Fechner gebracht hat. Und das liegt wieder daran, daß Fechner eigentlich auf keinem andern Denker fußt, sondern durchaus selbständig vorgeht.

In welcher Weise führt Fechner das System des Pantheismus durch?

1. Der Stufenbau der Welt. Die Allbeseelung.

Wie jede idealistische Philosophie, so geht auch Fechner von dem Ich als dem einen gegebenen Punkte aus. Und dieses Ich wird ihm — wie Schopenhauer — zu dem Stein, an dem er die Wirklichkeit interpretiert, wie einst die Ägyptologen an dem Stein von Rosette die ägyptische Sprache verstehen lernten.

Was ich nicht bin, was nicht Ich ist, ist mir stets nur als Körper gegeben; aber in diese Körperwelt trage ich hinein, was ich in mir erlebe.

Ich selbst bin mir gegeben als Körper (Leib) und als Seele (Geist). Körper bin ich von außen gesehen, Seele von innen gesehen. Körper bin ich für andere, Seele für mich selbst. So bin ich für einen verschiedenen Standpunkt zweierlei. Wie für den, der innerhalb eines Kreises steht, die konvexe Seite ganz verborgen unter der konkaven Decke liegt[3]) und umgekehrt, so ist für mich selbst meine Außenseite und meine Innenseite für den Außenstehenden verborgen. „Die Seele zeig' ich mit einem nach innen, den Körper mit einem nach außen gekehrten Finger, die Seele mit dem Finger der Seele, den Körper mit dem Finger des Körpers[4])."

Aber diese beiden Seiten — Körper und Seele — sind nicht zwei grundverschiedene Dinge, Substanzen, sondern nur ein Außen und Innen, zwei Erscheinungsformen desselben Grundwesens; beide Seiten gehören untrennbar zusammen wie die konvexe und

---

[1]) *F. Paulsen*, „Einleitung in die Philosophie", Berlin (Hertz) 1899, S. 276.

[2]) *W. Wundt*, „Gustav Theodor Fechner", S. 67.

[3]) *Ps.*, I, S. 2. [4]) *S.*, S. 9.

konkave Seite eines Kreises[1]). Psyche und Physis sind dasselbe, „sind nur nach dem Standpunkt der Auffassung oder Betrachtung verschieden. Was sich selbst auf innerem Standpunkt als geistig, psychisch erscheint, vermag einem Gegenüberstehenden vermöge dessen dagegen äußeren Standpunkts nur in anderer Form, welche eben die des leiblich materiellen Ausdrucks ist, zu erscheinen“[2]). Fechner vergleicht[3]) die doppelte Erscheinungsweise eines Wesens dem doppelten Bilde, das die Welt bietet für den, der sie mit dem Auge des Ptolemäus oder Koppernikus betrachtet[3]). Auf den Einwand, daß ich mich doch selbst auch als Leib wahrnehme, erwidert er: Ich sehe Teile meines eigenen Leibes „nur mit andern Teilen meines Leibes, also vermöge einer Gegenüberstellung des Wahrnehmenden und Wahrgenommenen, die in mir eintritt, und über welche das Ganze in höherer Selbsterscheinung hinweggreift. . . . Die Erscheinung des Leiblichen, Physischen ist nur für ein anderes als es selbst da[4]).“

Das, was mir gewiß ist, ein Gedanke, ein Schmerz, den mir ein herabfallender Stein verursacht, das ist für den andern nur eine Bewegung der Gehirnmoleküle, ein physischer Vorgang. Beides ist identisch: was der andere von außen als Bewegungsvorgang wahrnimmt, ist für mich selbst ein psychischer Vorgang.

Und nun schließe ich: Was ich als physischen Vorgang wahrnehme, das ist von innen gesehen — an sich — ein psychischer Vorgang.

Dieser Schluß ist unumgänglich notwendig; denn Geister können sich nur durch Bewegung, durch Vermittelung der körperlichen Welt, Bewegung der Schallwellen, des Lichtäthers, der Luft, erscheinen.

Und nun geht Fechner — freilich in seiner Weise — den Gang, den alle Identitätsphilosophen, wie Spinoza, Schelling, Schopenhauer, Wundt u. a., ein jeder in seiner Art, gehen, indem er sagt: Jeder psychische Vorgang wird von einer Bewegung begleitet, und es gibt keinen Bewegungsvorgang ohne begleitenden psychischen Vorgang. Seelenleben stellt sich nicht dar als ein Ausnahmefall, eine Anomalie in der Wirklichkeit, sondern ist eine universelle Erscheinung. In jedem Naturgebilde haben wir die Darstellung eines Ideellen zu erkennen. Und nun beginne ich die Interpretation der Welt. Dabei mache ich allerdings die Erfahrung, daß, je weiter sich eine körperliche Bildung und Funktion von meiner eigenen leiblichen Organisation und Funktion entfernt, die Interpretierung immer schwieriger wird, so daß ich, wenn ich bis zur unorganischen Welt hinabsteige, wo die Deutung völlig erlischt, nur zu einer schematisierenden Konstruktion greifen kann.

---

[1]) *Ps.*, I, S. 2/3. [2]) *Z.*, II, S. 135. [3]) *Ps.*, I, S. 3.
[4]) *Z.*, II, S. 137.

Gleichwohl wird auch da noch der Außenseite des Körpers eine Innenseite beigegeben sein, die irgendwie dem, was wir das Psychische nennen, entspricht. — Fechner führt den Parallelismus des Physischen und Psychischen konsequent durch mit dem Hinweis darauf, daß die psychische Seite die wichtigere, die Darstellung der Wirklichkeit selbst ist.

Omnia animata. Wie ich aus Analogie schließe, daß die mich umgebenden Menschen Träger von Seelen sind, so gelange ich auf demselben Wege zu einer Tierseele. Eine bloße träge Gewohnheit hat in der Pflanze ein leeres Gehäuse gesehen. Fechner legt in seiner „Nanna" und in dem Buche: „Über die Seelenfrage"[1]) die Gründe dar, die uns gebieten, beim Tierleben nicht stehen zu bleiben, sondern die Beseeltheit auch auf die Pflanzen auszudehnen. Soweit die Ähnlichkeit körperlicher Vorgänge mit den unsrigen reicht, so weit ist Grund vorhanden, von ihnen auf korrespondierende innere Vorgänge zu schließen. Das allein ist das Kriterium, nicht etwa das Vorhandensein eines Nervensystems. Die Forderung eines Nervensystems beruht überhaupt auf keinem gültigen Schluß. Es wäre dasselbe, als wollte man schließen: Klavier, Violine, Laute tönen mittelst Saiten, nimmt man ihnen die Saiten fort, so ist es aus mit den Tönen. Also können Instrumente ohne Saiten nicht tönen. Wir wissen, daß Flöten, Orgelpfeifen usw. ohne Saiten Töne von sich geben[2]). War zwischen Tier und Pflanze bereits keine feste Grenze gegeben, also daß man sagen konnte: hier hört das Tierleben, und damit die Seele, auf, so sind auch die organischen und unorganischen Körper nicht absolut voneinander geschieden; vielmehr stehen beide Reiche zueinander im Verhältnis ständiger Wechselwirkung, wie sie uns im Stoffwechsel entgegentritt. — Also werden auch die unorganischen Körper Träger eines irgendwie beschaffenen Psychischen sein. Im Anschießen des Kristalls, im Fall des Wassertropfens, in der Kohäsion, in dem Übergang von einem Aggregatzustand in den andern u. ä. m. mag man letzte psychische Regungen erkennen.

Gehen wir nun den umgekehrten Gang, vom Unorganischen aufwärts bis zum Menschen, ist es anzunehmen, daß mit dem menschlichen Leben das Seelenleben sein Ende erreicht hat? Oder gibt es noch höheres Seelenleben? — Fechner antwortete darauf zunächst in der Maske des Schalks in seinen „Kleinen Schriften"[3]), die Laßwitz als die „vorsichtig ausgestreckten Fühler" bezeichnet, um zu erproben, „wieviel man wohl vor den Leuten sagen dürfe"[4]). Gar bald wurde aus dem Dr. Mises ein Fechner, der als ernster

---

[1]) *S.*, Kap. V. u. VI. [2]) *N.*, S. 27/28.
[3]) *Kl.*, IV, Kap. I—IV.
[4]) *K. Laßwitz*, „Gustav Theodor Fechner", S. 35.

Mann in immer neuen Wendungen die Erde als einen beseelten Organismus darstellte[1]).

„Die Erde ist ein in Form und Stoffen, in Zweck- und Wirkungsbezügen zum Ganzen einheitlich gebundenes, in individueller Eigentümlichkeit sich in sich abschließendes, in sich kreisendes, andern ähnlichen, doch nicht gleichen Geschöpfen relativ selbständig gegenübertretendes, unter Anregung und Mitbestimmtheit durch eine Außenwelt sich aus sich selbst entfaltendes, eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit teils gesetzlich wiederkehrender, teils unberechenbar neuer Wirkungen aus eigener Fülle und Schöpferkraft gebärendes, durch äußere Nötigung hindurch ein Spiel innerer Freiheit entwickelndes, im einzelnen wechselndes, im ganzen bleibendes Geschöpf wie unser Leib[2])." Es wirken ihre großen Teile in beständiger Wechselwirkung zusammen zu einer Einheit von Lebensphänomenen. Der feste Kern ist umgeben vom bewegten Ozean, das Ganze von dem noch bewegteren Luftmeere umhüllt. Und das ganze System steht in beständigem Wechsel zu den Nachbarplaneten und zur Sonne, ist eingefügt in das kosmische System. Die Erde ist — mit Platos Ausdruck — ein kosmischer Gott, mit biblischem Ausdruck ein Engel, unser aller Schutzengel[3]). Und sie ist im wahrsten Sinne unser aller Mutter. Menschen, Tiere, Pflanzen sind nicht von außen her auf die Erde gekommen, sondern von ihr hervorgebracht. Woher denn irdisches Leben, wenn nicht aus der lebendigen Mutter Erde selbst? „Man sieht wohl mitunter, daß eine lebendige Mutter tote Kinder gebiert; kann aber auch eine tote Mutter lebendige Kinder gebären[4])?" Die Erde unsere Mutter: Pflanzen, Tiere, Menschen erleben mit ihr den Wechsel von Tag und Nacht, den Unterschied von Sommer und Winter. Mit dem Generationswechsel begleiten sie gleichsam die großen Lebensrhythmen der Erde selbst. Die Erde ist nicht nur ein Geschöpf wie unser Leib. Sie ist es „unsäglich mehr; ist alles das ganz, wovon unser Leib nur ein Glied, alles das dauernd, was unser Leib nur im Vorbeigehen, verhält sich dazu wie ein ganzer Baum zum einzelnen Schoß, ein verwickelter Knoten zur einzelnen Verschlingung darin, ein dauernder Leib zu einem vergänglichen kleinen Organe"[5]). Die Organismen sind nur Organe der Erde, Organe der Empfindung, Anschauung und des Intellekts. Alles Innenleben ist in ihr zu einer Einheit zusammengeschlossen: „Nur so ist auch der durchgreifende Zweckbezug zu erklären, der durch das ganze System waltet"[6]), der Zusammenhang der einzelnen Wesen, der in die Augen springt. Fechner erinnert an das Zusammenpassen der Flügel zur Luft, der Flossen

---

[1]) *Z.*, I, Kap. V; II, Kap. XV; *S.*, Kap. IX.
[2]) *Z.*, I, S. 110. [3]) *Z.*, I, S. 145.
[4]) *Z.*, I, S. 139. [5]) *Z.*, I, S. 110. [6]) *Z.*, I, S. 84.

zur Welle, des Beines zum Boden, des Blumenkelches zum Saugrüssel der Insekten u. a. m.[1])

Von hier aus ergibt sich, daß die Trennung von Organischem und Unorganischem willkürlich ist. Fechner faßt den organischen und unorganischen Zustand als die entgegengesetzten Resultate einer Differenzierung eines ursprünglich kosmorganischen Zustandes auf[2]).

So reicht wirklich die Beseelung vom anorganischen Körper hinauf bis zum Erdkörper. Doch die Analogie geht weiter. Ist die Erde beseelt, so sind es auch die Planeten, die Sonnen, die Sonnensysteme usf. Die Erde stellt mit den Planeten, ihren Geschwistern, dar die Gliedmaßen der Sonne[3]). Die Sonnen mit ihren Systemen werden wieder eingefügt sein einer höheren Einheit, und endlich ist all das gesetzt in die Einheit des Universums, des Gesamtlebens, in Gott.

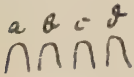
Fechner kommt somit hinaus auf das Deus sive natura des Spinoza.

Es ist aber nicht der reine Spinozismus, der uns in Fechner entgegentritt, sondern „ein idealistisch gewendeter Spinozismus[4]), „die innere Ansicht, der Geist, ist die wahrere"; die Körperwelt ist nur eine unadäquate Darstellung der Wirklichkeit. Im Grunde ist die Außenwelt „nichts als ein über unser individuelles Bewußtsein übergreifendes und es beeinflussendes allgemeines Bewußtsein[5])".

Wie stellt sich nun Fechner die Möglichkeit eines solchen Bewußtseins vor?

Er bedient sich dabei des Gesetzes der Schwelle. Wie in uns bewußte und unbewußte, oder besser: unterbewußte psychische Vorgänge zu unterscheiden sind, je nachdem sie über oder unter der Schwelle liegen, so können wir auch die einzelnen Bewußtseine der Individuen konstruieren als Oberwellen, welche die Schwelle überragen, während sie unter der Schwelle in einer Hauptwelle die Verbindung untereinander finden.

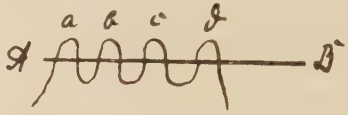
Wie in einem Meere die großen Wogen noch unendlich viele kleine Oberwellen und Kräuselungen tragen, die man einzeln verfolgen kann, und wie diese Oberwellen doch mit den Hauptwellen zusammenhängen, so heben sich die Einzelbewußtseine als relativ selbständige Wellen aus einer Hauptwelle empor, die sie in sich verbindet[6]).



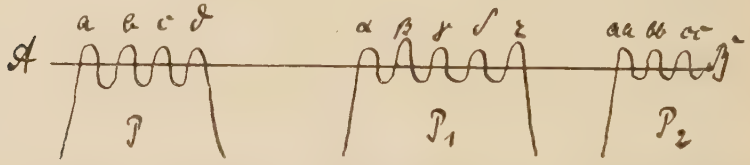
Die einzelnen Seelen (a, b, c, d) betrachten sich einander gegenüber als gesondert.

[1]) *Z.*, I, S. 85 ff.
[2]) *J.*, Kap. V und VI. [3]) *Z.*, II, S. 86 ff.
[4]) *R. Falckenberg*, „Geschichte der neueren Philosophie", S. 534.
[5]) *Ibidem.* [6]) cf. *Ps.*, II, S. 540 ff.

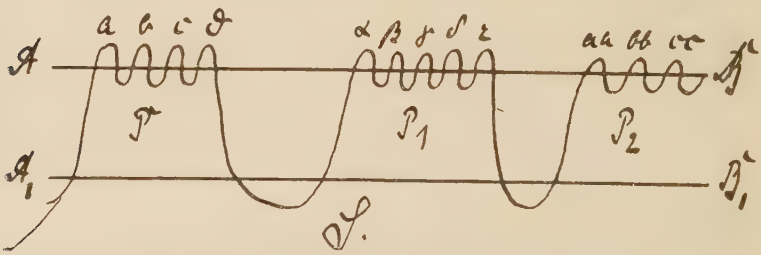
Diese Sonderung ist aber nur für sie selbst da; denn in Wahrheit beruht ihr individuelles Bewußtsein nur darauf, daß sie sich über die Hauptwelle hinaus erheben, daß sie die Bewußtseinsschwelle für Individuen (AB) überstiegen haben.



Die Hauptwelle, die ihr Bewußtsein mit umfaßt, von ihm aber nicht gefüllt wird, ist das Bewußtsein der Erde. Ihr Bewußtsein ist wieder den Nachbarplaneten gegenüber als gesondertes, individuelles zu setzen (P, P_1, P_2).



findet aber mit ihnen in einem höheren, sie umfassenden Bewußtsein (S) seine Einigung, indem es sich nur als eine Erhebung über die Schwelle des Planetenbewußtseins (A_1, B_1) darstellt.



„Die Konsequenz dieser Auffassung führt zur Ansicht eines in der Natur allgegenwärtigen bewußten Gottes, in dem alle Geister leben, weben und sind, wie er in ihnen, mit, den Weltkörpern innewohnenden, individuellen geistigen Zwischenstufen zwischen ihm und uns, welche die geschöpflichen Geister ebenso einheitlich verknüpft in sich tragen, wie sie ihrerseits im göttlichen Geiste getragen werden, und wie die geschöpflichen Geister wieder ihre Sinneskreise und diese ihre Sonderempfindungen in sich tragen[1])."

Mit einem anderen Bilde[2]): Wir können die menschlichen Seelen auffassen als Knoten, in denen sich die Nervenknoten ver-

[1]) *Ps.*, II, S. 542. [2]) *Z.*, I, S. 15.

schlingen. Sind die Lebewesen höher und selbständiger bewußte Knoten als die Nervenknoten und diese wieder ein höheres Gebilde als die einzelnen Fasern und Fäden, so wird der Knoten, der sie wieder verschlingt, das Bewußtsein der Erde, ein höher und selbständiger bewußter sein als sie selber; der Knoten aber, der sie alle eint und verschlingt, der die Bewußtseine der Planeten, der Sonnensysteme in sich faßt, das Allbewußtsein — ist Gott. Das Bewußtsein der Erde „erfaßt unser Geistiges unmittelbar als solches, weil wir ganz mit einem Teile ihrer zusammenfallen; wir aber erfassen bloß einen Teil ihres Geistigen unmittelbar als solches, weil wir bloß mit einem Teile ihrer zusammenfallen; das übrige erscheint uns als materielle und materiell wirkende Natur[1])". Und das gleiche Verhältnis besteht zwischen Planeten, Sonnen usf. zu Gott. — So wird's wahr und ist's ernstlich und im eigentlichsten Sinne zu nehmen, was Paulus sagt (Apostelgesch. XVII, 28): „*ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.*"

Mit einem Worte: Die Wirklichkeit ist ihrer Natur nach geistig; jedes einzelne Geistesleben ist eingefügt in das Geistesleben Gottes.

Schreiten wir zu einer Beurteilung dieser Gedankenbildung Fechners, so wissen wir wohl, daß der Physiker geneigt sein wird, die Vorstellung Fechners als eine phantastische abzuweisen. — Fechner selbst sah den Widerspruch der Naturwissenschaftler voraus und ist ihm mit Gegengründen, deren Bedeutung nicht zu unterschätzen ist, die aber über den Rahmen dieser Darstellung hinausgehen, genugsam begegnet. — Für uns kann es sich nur darum handeln — einmal, ob seine Vorstellung eine mögliche ist, sodann, ob sie dem religiösen Bedürfnis entspricht, inwieweit sie dem gerecht wird, was alle Religionen im Grunde wollen.

Vorweggeschickt sei ein Wort Wundts[2]): „Seine Philosophie ist phantasievoll, aber phantastisch im Sinne eines die Wirklichkeit willkürlich verändernden Spieles der Phantasie ist sie nicht."

In der Tat: die Philosophen sind es längst gewohnt, die Körperwelt nicht als die absolut seiende Wirklichkeit anzusehen, sondern das wirklich Wirkliche als etwas dem Verwandtes zu betrachten, was wir in uns erleben. Die erkenntnistheoretische Betrachtung reicht hier der psychophysischen Spekulation Fechners die Hand. Seit Plato, der die Materie das *μὴ ὄν* nannte und ihr nur eine Existenz für die *αἴσθησις* des Subjekts zusprach, herrscht auf rationalistischer wie empiristischer Seite darin Übereinstimmung: Körper sind Komplexe von Wahrnehmungsinhalten, Gruppen von beständig nebeneinander koexistierenden Sensibilien, Körper sind Erscheinungen, Vorstellungen. Das, was ihnen zugrunde liegt,

[1]) *Z.*, I, S. 253.
[2]) *W. Wundt*: „Gustav Theodor Fechner", S. 41.

das „Ding an sich", ist entweder ein „ich weiß nicht, was?", bleibt transzendent, ist aber jedenfalls seiner Natur nach geistig, oder man drückt sich bestimmter aus und nennt es Idee, absolute Idee oder Vernunft oder Wille, Drang, Streben oder — mit Fechner — Psyche, Seele, Bewußtsein. Wer darf behaupten, daß er es treffender bezeichne als der andere? Niemand kann aus seiner Haut heraus; wir bleiben dem Körper gegenübergestellt, die Natur zeigt uns nur ihre Außenseite. — Mag man sich für diese oder jene Auffassung entscheiden: man wird zugeben müssen, daß Fechners Spekulation im Kern mit jeder idealistischen Philosophie übereinstimmt und von erkenntnistheoretischer Seite her unterstützt wird. Seine Vorstellung ist darum ebensogut eine mögliche wie die Platos, Kants, Hegels, Schopenhauers. — Wer ihm auf seinem „Gange durch die sichtbare Welt" von Anbeginn an folgt, der wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß mindestens viele Linien nach dem Punkte hin konvergieren, der Fechners Ziel bedeutet. Alle Linien weisen in keinem System nach derselben Richtung. Sicherlich! Aber genug, wenn die Vorstellung Fechners den Wissenschaften nicht widerspricht, wenn sie deren Errungenschaften in sich aufzunehmen und zu verwerten fähig ist. — So gewagt seine Spekulationen, so kühn seine Analogien manchmal über die Ergebnisse der Naturforschung hinausgehen: nirgends gerät er, wie auch Wundt urteilt[1]), mit ihnen in Konflikt.

Wundt macht allerdings darauf aufmerksam[2]), daß Fechners Analogien sich widersprechen, indem er daran erinnert, daß Fechner z. B. einmal die Organismen der Erde ihre Sinnesorgane nennt und auf der andern Seite die Meeresfläche als das Auge der Erde ansieht, wie Fechner denn diese Analogien noch fortsetzt[3]). Der Einwand ist gewiß berechtigt. Mir will nur scheinen, als ob Fechner nach einer gewissen Seite sich wieder treu bleibt. Er hatte in seinem Wellenschema gezeigt, daß der Erdgeist wohl das Bewußtsein aller Individuen umfasse, daß aber das Bewußtsein der Individuen summiert nicht den Erdgeist erschöpfe. So lag es für ihn nahe, diesem höheren Wesen Erde auch Sinneswerkzeuge zuzuschreiben, die für uns unsichtbar, verborgen sind. Dazu war für den, der sich mit der verödeten, stummen, finsteren, hadesgleichen Welt[4]) nicht befreunden konnte, der Gedanke unerträglich, daß so viel Licht und Farbe, so viel Ordnung und Rhythmus, wie sie am Himmel herrscht, jene Sphärenharmonie, von der schon ein Pythagoras träumte, für die Empfindung der Planeten selbst verloren gehen sollte. Sie ginge aber zum weitaus größten Teile

[1]) *W. Wundt*, „Gustav Theodor Fechner", S. 67 und 68.
[2]) *Ibidem*, S. 73.
[3]) *Z.*, S. II, 1—38.
[4]) *T.*, S. 5ff.

verloren, wenn die Planeten auf die Sinnesorgane ihrer Organismen allein angewiesen wären. Eine Rechtfertigung dieser Analogien Fechners ließe sich also hierin wohl erblicken.

Wir haben somit erkannt, daß Fechners Lehre von der Allbeseelung eine mögliche Vorstellung ist, und müssen zugestehen, daß sie eine Ergänzung unseres Wissens in mannigfacher Hinsicht bietet. Damit ist aber zugestanden, daß die Metaphysik Fechners dem theoretischen Prinzip entspricht.

Wird sie auch dem historischen Prinzip gerecht?

Er hat in seinem Wellenschema uns Gott als die Grundwelle dargestellt und ist somit zu einem persönlichen Gott gelangt, wie ihn bisher alle Religionen forderten — mit Ausnahme etwa der Religion des Kong-futse, bei der die Annahme eines höchsten Wesens völlig in den Hintergrund tritt[1]).

Fechner hat einen Raum geschaffen für die höheren Geister, wie sie die alten Mythen der verschiedensten Völker und Religionen hatten, für die Engel der Bibel. Freilich sind's ein wenig andere Engel geworden, als sie sich die Menschheit in ihrer Kindheit vorstellte; doch freut er sich[2]), daß alle jene Stellen der Bibel, die von Engeln zeugen, nur wörtlich zu nehmen seien, um ihr Wesen in seinem Sinne zu fassen. — Auch darin stimmt Fechner mit den Vorstellungen weitaus der meisten Religionen überein, daß durch seine Lehre Mittelwesen zwischen Mensch und Gott geschaffen werden, welche die Verbindung zwischen Schöpfer und Kreatur herstellen.

Und die Lehre von der Allbeseelung? War sie nicht von jeher die Religion der Gebildeten, der Glaube der Besten, die Überzeugung der Künstler und Poeten?

Auch das praktische Prinzip ist in Fechners Panpsychismus zur Geltung gekommen, und zwar in der Folge, die sich aus diesem Glauben ergibt. — Ist es so, daß die Wesenheit des Universums im Bewußtsein besteht, daß jedes Individuum ein Teil des göttlichen Bewußtseins ist, sich darstellt als eine — wenn auch noch so kleine — Oberwelle der göttlichen Bewußtseinswelle, so bin ich mir gewiß, daß ich, daß mein Bruder, daß die Wesen alle um mich nicht verloren gehen können. Ich möchte die Gewißheit meiner Unverlorenheit, die sich mir aus dem Fechnerschen Panpsychismus und Pantheismus ergibt, in die Worte zusammenfassen: „Nimm dem Kreise ein Atom: und er hat aufgehört zu existieren. Nimm dem Körper den geringsten Teil von seiner Wesenheit: und er ist ein Schemen. Denke dich fort aus der Welt: und sie bricht zusammen."

---

[1]) *F. Heigl*, „Die Religion und Kultur Chinas", Berlin (Bermühler Verlag) 1900, S. 11.

[2]) *Z.*, I, Kapitel VI.

Doch das ist eine Konsequenz der Lehre von der Allbeseelung, auf die später zurückzukommen ist.

Wir haben erkannt, daß Fechners Glaube, der das Wesen der Welt in der psychischen Seite fand, ein theoretisch, historisch und praktisch wohl fundierter ist.

2. Gott.

α) Gottes Vollkommenheit. ἓν καὶ πᾶν.

Fassen wir die Vorstellung Fechners von Gott in eine kurze Formel zusammen, so können wir sagen:

Gott ist in der Welt, und Gott ist über der Welt.

Oder: Gott ist das All, aber das All ist nur die eine Seite von ihm, es ist das Außen an ihm.

Oder: Gott ist das Ganze, erfüllt das All, aber Gott ist mehr als die Summe aller einzelnen Wesen.

Gott ist ein psychophysisches Wesen. Er ist die Welt —: das ist die Religion der Heiden. Er ist Geist, der Allgeist —: das ist die Religion der Christen[1]). Gott ist beides: keine Seite ist zu übersehen —: das ist die Religion Fechners.

Man nehme ein Standbild[2]). Der eine, der am Fuße des Standbildes steht, sieht nur das Piedestal, es ist ihm das Wichtige. Der andere faßt die Statue ins Auge, die auf dem Sockel ruht, hält sie für die Krone des Werkes und vernachlässigt darüber das Piedestal. Sockel und Statue sind aber ein Ganzes; zur rechten Würdigung des Kunstwerks gelangt erst, wer das Ganze in seiner Gesamtheit überschaut und auf sich wirken läßt. — So blickte das Heidentum auf die materielle Welt, fand Gott nur in der Natur; das Christentum sieht in Gott nur den Geist, läßt ihn die Welt weit überragen und achtet die Natur für nichts.

Aber wie Statue und Piedestal ein Einheitliches sind, so auch Gott und Natur, nur daß dort die Einheit bloß in gewisser Hinsicht vorhanden ist — ein Gegenüber bleibt bestehen —, während die Untrennbarkeit Gottes und der Natur eine vollkommene ist. Gott ist der Welt immanent, er durchdringt sie, wenn sie auch im Vergleich zu ihm ein Niederes bleibt.

Deus sive natura: „Wenn und wo auch dieselben Umstände wiederkehren, und welches auch diese Umstände sein mögen, so kehren auch dieselben Erfolge wieder, unter andern Umständen aber andere Erfolge[3])." In dem Walten dieses „obersten Weltgesetzes" erkennt Fechner „ein in sich einiges, ewiges, allgegenwärtiges, allwaltendes, allmächtiges, alle Wirklichkeit nicht nur durchwirkendes, sondern selber erst wirkendes, allen Fluß von Grund zu Folge urbedingendes, Zeit und Raum, Natur und Geist

[1]) *Z.*, I, S. 358. *M.*, S. 181. [2]) *Z.*, I, S. 201.
[3]) *Z.*, I, S. 210.

in eins umspannendes und bindendes, und dabei doch freies und der individuellen Freiheit Spielraum lassendes, ja uns unser Jenseits verbürgendes Wesen“ [1]). Aber darum darf es doch nicht heißen: Die Natur ist Gott. Die Natur ist der Spiegel nur, in dem uns Gott erscheint [2]). Freilich: die materielle Weltordnung übersteigt alle unsere Begriffe; sie ist unendlich, jedenfalls für uns inkommensurabel. Und darum mag sie ausreichen, Gott auszudrücken [3]). Aber „die Basis der höheren Geistigkeit in Gott ist .... unsäglich größer und weiter ..., als sie uns erscheinen möchte, wenn wir bei dem stehen bleiben, was uns einzelnen, ja, was allen Menschen von der Natur erscheinen kann“ [4]).

Gott ist Natur von einem äußeren Standpunkte aus. Die Natur ist „als etwas zu Gott mit Gehöriges zu rechnen, in derselben Weise, wie wir den Leib .... zum Menschen selbst mitrechnen“ [5]). Vom inneren Standpunkte aus ist Gott ein bewußtes Wesen, das sich uns in der Gesetzmäßigkeit, in der Ordnung der Welt zum Ausdruck bringt. Die Natur ist aber mit dem göttlichen Geiste nicht von gleicher Höhe und Würdigkeit, so wenig dies von Leib und Seele gilt [6]).

Fechner gebraucht des öfteren das Bild eines Kreises, der die in ihm eingeschriebenen Kreise umschließt. Wie dieser nicht von den Innenkreisen ausgefüllt wird, so nicht Gott von der Welt. — Am Schema der Bewußtseinswellen haben wir dies bereits erkannt.

Also weder Gott mit der Natur vermischen oder ihn in die Natur zerspalten und zerstückeln, noch ihn von ihr abtrennen und ihn über sie erheben [7])!

Gott ist das All. Das ist eine Heraufhebung der Welt in Gott, nicht umgekehrt ein Versenken Gottes in die Welt [8]). „Damit, daß Gott nicht neben Licht und Schall in der Welt allgegenwärtig und allwissend, sondern das Licht ihm dient, alles in der Welt zu sehen, was sichtbar ist, alles zu hören, was hörbar ist, ist Gott noch nicht in die Sinnlichkeit der Welt versunken, sondern hoch über alles steigt der göttliche Gedanke auf .... Gottes Gedanken ... fußen nicht nur auf dem Sehen und Hören aller Menschen, sondern auch auf dem Sehen und Hören alles dessen, was darüber hinaus ist. Beziehungen über Beziehungen dazwischen türmen sich in ihm höher und höher auf, um sich in höchster Höhe abzuschließen, und wie ein König seine Minister, und diese ihre Amtleute, und diese ihre Diener zur Ausführung seiner Befehle haben ....., so greift in umgekehrter Richtung Gottes oberster Wille mittelst des Willens und der Triebe seiner höheren und niederen Geschöpfe

---

[1]) *Z.*, I, S. 217. [2]) *Z.*, I, S. 225. [3]) *Z*, I, S. 262/63.
[4]) *Z.*, I, S. 263. [5]) *Z.*, I, S. 201. [6]) *Ibidem.*
[7]) *M.*, S. 181. [8]) *T.*, S. 25.

durch das Weltgetriebe; indes er die Zügel immer in der Hand behält; es ist nur alles innerlich in ihm, was dort äußerlich [1])." Denn „Gottes Geist steht so wenig als unsere Seele tot äußerlich über der leiblichen Welt, sondern äußert sich vielmehr in derselben als ein ihr immanentes lebendiges Wesen" [2]).

Die Welt ist eine, ist unendlich; darum ist Gott ein einiger, ewiger, unendlicher, allgegenwärtiger, allmächtiger. Die Einheitlichkeit der Welt, „die unverbrüchliche Haltbarkeit des Gesetzes" [3]) ist der beste Gottesbeweis. Einmaleinheit der Welt! Daraus folgt Einmaleinheit Gottes. — Unendlichkeit der Welt — und die Welt stehend unter einem Gesetze! Daraus folgt: Gott ist überall, seine Macht ist unumschränkt, er wirket allerorten, erhaben über Raum und Zeit. Und Gott ist Bewußtsein; also weiß er „alles, was gewußt wird und gewußt werden kann" [4]); er ist allwissend.

So ist Gott „ein Wesen einzig in seiner Art, in gewisser Hinsicht ganz verschieden von allen Stufen unter ihm, in gewisser Hinsicht ihnen allen gleichend, Vater, Schöpfer, Urbild, Maß und Messer ihrer aller, nach Geistes- wie nach Leibesseite; ein überzeitliches, überräumliches, ja überwirkliches Wesen, nicht also aber, daß Zeit, daß Raum, daß Wirklichkeit in ihm begriffen sind, Grund, Wahrheit, Wesen in ihm finden. Unendlichkeit und Einheit, das sind die beiden Zahlen, damit zählt man Gott" [5]). *ἓν καὶ πᾶν.*

Mit dieser gedrängten Wiedergabe der Fechnerschen Gedanken über das Wesen Gottes ist — nach Fechners Sinn — nicht alles gesagt. Er hat uns noch manches zu sagen. Neue Probleme entstehen: die Frage nach der Freiheit Gottes, nach seiner Entwickelung gemäß der der Welt, nach dem Übel.

Doch machen wir einen Augenblick Halt, um uns der Bedeutung der Fechnerschen Gedanken bewußt zu werden und sie zu beurteilen!

Bedeutet Fechners Vorstellung von Gottes Wesen eine Vertiefung des Gottesgedankens?

Es wäre verkehrt, wollten wir Fechner durch die Brille des orthodoxen Christentums betrachten und seinen Gott nur an dem Gott der christlichen Kirche messen. — Die abfälligen Urteile aber über den „seichten Pantheismus" werden immer zahlreicher und schärfer, so daß es mir doch am Platze zu sein scheint, auf diese Angriffe einzugehen. Dazu will es mir scheinen, als werde in der Abwehr dieser Invektiven unsere Frage, ob Fechner den Gottesgedanken vertieft habe, am besten beantwortet, der Wert seiner Gottesidee, der ich mich völlig anschließe, mit dem rechten Lichte beleuchtet.

---

[1]) *T.*, S. 25. [2]) *Z.*, I, S. 201. [3]) *Z.*, I, S. 209.
[4]) *Z.*, II, S. 431. [5]) *Z.*, I, S. 223.

Am präzisesten hat — meinem Gefühl nach — E. Dennert das formuliert, was vom orthodoxen Standpunkt aus gegen den Pantheismus überhaupt und gegen Fechner insbesondere vorgebracht wird. Er sagt[1]): „Gott soll durch die Beseelung der Erde um eine Stufe in unserer Vorstellung gehoben sein, nein, im Gegenteil, er scheint uns um mehr als eine Stufe erniedrigt, indem man ihm, dem reinen Geist, ein stoffliches Gewand umhängt. Wir sollen ihm selber dadurch eine Stufe näher stehen, — o nein, im Gegenteil, wenn die höhere Stufe der Erde zwischen uns und ihm steht, so sind wir ihm ferner. Drittens sollen wir dadurch in innigere Beziehung zueinander treten, — auch das ist nicht anzuerkennen; denn wenn wir uns geistig gefaßt als Glieder des Geistes Gottes, als Kinder eines Vaters, also als Brüder ansehen, so wird diese Beziehung durchaus nicht dadurch inniger, daß wir noch einen andern Geist, den Geist der Erde, einschieben, dessen Glieder wir sein sollen. Endlich ist durchaus nicht einzusehen, weshalb unsere geistigere Auffassung bewirken soll, daß wir ‚uns im Bodenlosen zerstreuen' und daß wir auseinanderfallen sollten, im Gegenteil, wir sammeln uns dadurch viel inniger, daß wir uns direkt als Kinder eines Vaters betrachten." So Dennert als Fürsprecher des Theismus.

Ich erinnere mich noch, wie mein alter Superintendent Rühle in Neustettin zu uns Konfirmanden sagte: „Das Wort ‚der du bist im Himmel' will nichts anderes heißen als: der du so hoch über uns bist wie der Himmel über der Erde." Mich dünkte damals schon diese Erklärung als ein köstliches Wort, und darum behielt ich sie. Fechners Pantheismus sagt nichts anderes. Nennen wir die Welt das Gewand Gottes, welch anderes Gewand ziemte ihm wohl als das der unendlichen Welt? Nennen wir die Welt den Leib Gottes, welch anderer Leib käme ihm zu als der des unendlichen und doch so einheitlichen Kosmos, in dem alle Teile zum Ganzen stimmen, wie es nur in einem Organismus der Fall sein kann? Lenker und Ordner des Alls, König über das Reich der unermeßlichen Natur, Gesetzgeber, Schöpfer, Vater alles Kreatürlichen, Anfang und Ende, Beginner und Vollender, Erhabener, Ewiger — so nennen ihn die Christen, so nennt ihn Fechner. Aber alles das sind ja nur Worte, Bezeichnungen, Ausdrücke für das Höchste, Unnennbare, Unermeßliche. Soviel wie diese Namen ausdrücken, sie messen den Unendlichen nicht aus. Im letzten Grunde bleibt alle Gottesvorstellung anthropomorph. Unsere Sinne, unsere Begriffe bleiben — mit einem Goetheschen Ausdruck — „erdgemäß". Wer erfaßt nun das Wesen Gottes tiefer? Der, der solche Worte ohne viel Gedanken und Gefühl hinspricht, durch die Bezeichnungen „unendlich, unermeßlich, allwissend, allgegen-

[1]) *E. Dennert*, „Fechner als Naturphilosoph und Christ", S. 36.

wärtig“ nichts weiter ausdrückt als den Gegensatz Gottes zum Irdischen und Menschlichen? Oder der, der es ernst nimmt mit den Worten, der die Gedanken, die jene Bezeichnungen ausdrücken, zu Ende denkt? — Jede Benennung Gottes, jeder Versuch, ihn begreifen zu wollen, auch Dennerts Versuch, stellt eine Herabziehung, eine Erniedrigung Gottes dar; denn das göttliche Licht bricht sich im Menschengeiste, es leidet von ihm, also daß es ein irdisch-menschliches Licht wird, wenn der Mensch nun den Strahl des göttlichen Lichts, den er empfangen hat, dazu verwenden will, seine Brüder zu erleuchten. Nur daß den einen dieses Licht tiefer durchdringt, inniger durchleuchtet, völliger durchwärmt. Doch bleibt's ein gebrochenes Licht.

Allerdings läßt sich's mit dem, der die Natur für widergöttlich, für schlecht oder „depraviert“ — mit orthodoxem Ausdruck —, für sündig, für des Teufels erklärt, nicht streiten. Man mag ein Auge haben für die Schattenseiten der Welt; wer aber das andere öffnet frei und weit der Schönheit und Ordnung, der Unendlichkeit und Einheit des Kosmos, wie ein Fechner, ein Lotze, der wird sich nicht vor allzu großem Anthropomorphismus zu fürchten brauchen, wenn er dem Alleinen und Unendlichen dieses einmaleine und unendliche Gewand umlegt, ja in ihm den lebendigen Leib Gottes selbst erkennt. — Mit Fug und Recht nennt's Fechner eine Erhebung Gottes.

Es will mich immer bedünken, als schäme sich der Theist seines Leibes, in den ihn Gott gehüllt hat, und müsse er sich mit Gott selber schämen, wenn er ihm die Welt als etwas zuspräche, was an seinem Wesen hafte. Für solche Naturen sei jenes Wort Kants, das ihm von seinen Freunden über sein Grabmal in der Stoa Kantiana gesetzt wurde, in die Mahnung umgewandelt: „Der gestirnte Himmel über dir!“ — Es mag ihnen den Blick öffnen für die Harmonie und Schönheit des Alls.

Der Schönheitssinn, das künstlerisch geschulte Auge fehlt den meisten. Man schämt sich des eigenen Leibes und verfolgt darum den Künstler, der sich die menschliche Gestalt zum Vorwurf nimmt, als den Zurschausteller des Nackten. Und so erblickt man im Pantheismus eine Bloßstellung, eine Profanierung Gottes. Wenn's einmal zum Bewußtsein aller durchgedrungen sein wird, daß das Auge des Künstlers das edlere ist, daß wir von ihm lernen müssen — mehren sich die Vorzeichen für den Beginn dieser Ära? —, dann wird man vielleicht auch im Pantheismus den reinen, eigentlichen, edlen Monotheismus erkennen.

Doch nun zum andern Einwurf! — Die Erde, wie Fechner sie faßt, soll eine Scheidewand zwischen uns und Gott darstellen, also daß wir Gott ferner stehen, nicht mehr im eigentlichen Sinne Gottes Kinder sind und die Verbindung zwischen Gott und Mensch eine losere wird.

Ich kann mir keine innigere Verbindung denken als die von Leib und Seele — und wieder die vom Leib und seinen Gliedern. Fasse ich mein Bewußtsein als einen Teil des göttlichen Geistes und meinen Leib als einen Teil von seinem Leibe auf, so ist die Verbindung die denkbar innigste. Und daß ich ein Teil des Erdgeistes und zugleich des Erdleibes bin, richtet so wenig eine Schranke zwischen mir und Gott auf, als die Verbindung der Iris mit meinem Leibe dadurch unterbrochen wird, daß die Iris zunächst ein Teil meines Auges ist, oder die Brücke zwischen mir und einem Gedanken dadurch abgebrochen wird, daß dieser Gedanke aus einem andern Gedanken von mir folgte.

Der Großvater, die Großmutter stehen wohl oft in einem festeren, engeren Verhältnis zu den Kindern als die Eltern. Die Erfahrung lehrt es uns. Wird Gott unser Vater genannt, so ist's ja nur ein Bild. Die Beziehung der Familienglieder zum Ältesten des Hauses würde von gewisser Seite die Stellung des Menschen zu Gott noch treffender bezeichnen. Jener Älteste, der Ehrwürdigste des Stammes, heißt wohl auch der Vater des Hauses. Und ist er der rechte Vater — wie es Gott ja ist —, dann stört ihn nichts in seiner Liebe zu den Seinen, ob's der wirkliche Sohn ist, für den er sorgt, oder dessen Kind und Kindeskind. Und sind's die rechten Kinder, so wird auch ihr Band untereinander nicht dadurch zerrissen, daß sie ein jeder in einem andern verwandtschaftlichen Verhältnis zum Oberhaupt der Familie stehen; und auch ihre Beziehungen zu ihm selbst werden keine loseren, wenn zwischen jenen Vater und sie noch Generationen treten: es wird nur die Ehrfurcht eine größere, stärkere, tiefere; denn der Alte dort im Lehnstuhl erscheint ihnen ehrwürdiger als der Vater, an dessen Seite sie als Genossen, Gefährten, Kameraden durchs Leben schreiten.

Und so wird auch Gott in unserer Vorstellung gehoben, wenn wir uns nicht als die Krone der Schöpfung ansehen, sondern Erde und Gestirne und Sonnensysteme als höhere, allmählich aufsteigende Wesen betrachten, die eine Verbindung zwischen uns und dem Unendlichen herstellen. Nur so „sammeln wir uns als Kinder Gottes"; sonst „verlören wir uns ins Bodenlose".

Es kostet mich Überwindung, auf einen letzten Einwand Dennerts einzugehen. Aber da dieser Einwurf zu zweien Malen von ihm erhoben wurde[1]), also von ihm als besonders treffend empfunden wurde, so sei er hierher gesetzt: „Man stelle sich einen in einem Menschen lebenden Bandwurm vor, für letzteren ist der Leib des Menschen offenbar in demselben Sinne ein Mutter-

[1]) *E. Dennert*, „Fechner als Philosoph und Christ", S. 12.
Derselbe, „Gustav Theodor Fechner und das Christentum", in der „*Reformation*", II Jhrg., Nr. 7, S. 98/99.

boden wie die Erde für den Menschen. Darf man nun sagen, daß die Organe des Bandwurms dem Menschen gehören, daß derselbe also z. B. einen Hakenkranz zum Anheften an eine Unterlage besitzt?“ — Mein erster Gedanke war: „Gut, daß unser Fechner ein solches Wort nicht mehr gehört hat!“ Daß man aus seinem „Zend-Avesta“, dem „lebendigen Wort“, herauslesen könne, wir seien Parasiten am Leibe der Erde, also auch am Leibe Gottes, den Gedanken hätte er wohl nicht für möglich gehalten.

Fechner sprach von unsern Gliedern, Sinnesorganen usw., wie sie Teile unseres Leibes seien, und verglich mit ihnen der Lebewesen aller Leiber, die er als Organe des Erdkörpers bezeichnete. Er sprach von Empfindungen, Vorstellungen, Anschauungen usf. als Teilen unserer ganzen Seele, um unsere Seelen als Teile der Erdseele zu setzen. Es ist nicht einzusehen, welchen Teil meines Bewußtseins die Seele eines Parasiten von mir ausmachen solle, inwiefern die Empfindungen des Bandwurms Teile meines Empfindungslebens darstellen sollten — in der Weise etwa, wie ich eine getrennte Licht- und Tastempfindung verknüpfe. Es ist auch nicht erfindlich, wie die Ausscheidung eines Bandwurms mit dem Verlust irgendeines unserer Glieder oder Sinnesorgane verglichen werden soll, ja: wie allein die Tatsache dieser Ausscheidung mit dem Umstande in Verbindung gebracht werden soll, daß die Erde, der Gesamtkörper, keines seiner Organe von sich stößt, sondern jedes einzelne Glied noch fester an sich kettet als unser Leib seine Glieder[1]). Es scheint mir doch, daß man nicht sina ira bei der Beurteilung der Fechnerschen Gedanken vorgegangen ist und wenig Verständnis und Sinn für die Schönheit der Fechnerschen Weltanschauung besitzt, wenn man aus dem Gedichte „Zend-Avesta“ entnehmen kann, die Menschheit sei ein Schmarotzertum am Leibe Gottes.

Doch folgen wir lieber der Führung Fechners! Er hat uns noch manches über den Alleinen zu berichten, die Vorstellung von Gott noch zu vertiefen, auf neue Probleme zu antworten.

β) Beschränkungen Gottes.

Ist das All der Leib Gottes, und erkennen wir im All eine ewige, uneingeschränkte Notwendigkeit, wird dann nicht Gottes Freiheit eine Fessel angelegt? Und wiederum: erkennen wir im Kosmos eine Entwickelung — nach außen sowohl wie nach innen —, so entwickelt sich Gott selbst, und der entwickeltere Gott steht über dem Gott des Anfangs? Und endlich: da das Übel, das Böse aus der Welt nicht wegzuleugnen ist, so wäre also das Übel in Gott? Er wäre Ursache und Grund des Bösen? — Bleibt's also nicht von drei Seiten her eine Beschränkung Gottes?

[1]) *Z.*, I, S. 43.

α_1) Die Notwendigkeit.

Die unumstößliche, allerorten und immerdar gültige Herrschaft der Naturgesetze — bedeutet sie eine Schranke für die göttliche Allmacht? — Fechner antwortet: nur, wenn die Natur Gott äußerlich gegenüberstünde[1]). Wir stehen der Natur so gegenüber; und uns hemmt und fesselt sie, unsere Freiheit bindet und beschränkt sie, also daß wir die Naturgesetze in ihrer Unveränderlichkeit als eine Notwendigkeit fassen, die jeden Willen bricht, keine Freiheit gestattet, jeden Widerstand zunichte macht[2]). Gott hat kein Gegenüber. Gott ist der Natur immanent; sie ist sein Leib. Innere Bande des Leibes aber hemmen nicht die freie Bewegung, sondern machen sie erst möglich. Die Naturgesetzlichkeit stimmt also mit Gottes Wesen zusammen. „Unmöglich kann Gott eine Gesetzlichkeit, die in seinem Wesen selbst begründet ist, als Hemmnis seines Wesens spüren[3])."

Fechners Antwort auf die erhobene Frage ist die rechte. Der Einwand konnte überhaupt nur erhoben werden, wenn man Gott und Natur so trennt, daß Gott gelegentlich willkürlich auf sie einwirkt, daß er ein wundertätiger Gott ist und man nun folgert: „Wenn Gott, der Allmächtige, wollte, daß der Weltlauf an irgendeinem Punkte gehemmt würde, dann könnte er es: wenn nicht, wenn er den Naturgesetzen gehorchen müßte, dann hat seine Macht eine Grenze." Der Gott des Pantheismus tut keine Wunder und erhört keine Gebete, die auf eine Hemmung oder einen Umstoß der Naturgesetze ausgehen. Aber das bedeutet keine Einschränkung seiner Allmacht. Vielmehr ist die Vorstellung von einem „Gott, der nur von außen stieße", eine niedrigere als die Vorstellung, die ihn die Welt „im Innern bewegen läßt". Der wundertätige Gott ist ein Götze, gleichviel ob Heiden- oder Juden- oder Christengott: ob er dem Zauberspruch eines Fetischisten gehorcht oder dem zornigen Gebete eines Elias weicht, der Feuer vom Himmel verlangt, oder der Voraussage und dem Wunsche eines Petrus willfahrtet, der der Sapphira den augenblicklichen Tod verkündet, oder dem Anathema eines Hierarchen höheren oder niederen Ranges folgt.

Gott will, was er will, nicht, was Menschen wollen oder meinen, daß Gott wolle. Und ist die Natur sein Leib und herrscht in diesem Kosmos das ewige Gesetz, die unumstößliche Ordnung, die „Notwendigkeit", wie's die Menschen nennen, so ist's sein Wille, Ausdruck seines Willens und seiner Macht. Mit Spinoza: „Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit"[4]).

---

[1]) *Z.*, I, S. 291. [2]) *Ibidem.* [3]) *Ibidem.*
[4]) *B. Spinoza*, „Ethicae", propos. XVII.

β_1) Die Entwickelung.

Als zweite Schranke der Vollkommenheit Gottes wird seine Entwickelung empfunden.

Fechner sagt: Der höher entwickelte Gott steht nicht über dem früheren. Denn Gott genügte zu jeder Zeit der Aufgabe, „die Welt in dem Zustande, in dem sie war, über den Zustand hinaus, in dem sie eben war, recht zu führen“ [1]). Gottes Vollkommenheit ist in einem unbegrenzten Fortschritt zu suchen. Sodann: „Niedrig ist, was klein neben einem Höheren steht[2])“. Aber „zu aller Zeit ist alles nur klein gegen Gott, und zu aller Zeit genügt Gott der höchsten Aufgabe, gegen die alle endlichen Aufgaben verschwinden“ [3]). Der spätere Gott kann nur auf sich selbst herabsehen und erkennt zugleich in sich den, der ihn zu seiner jetzigen Höhe emporgehoben hat[4]).

Ich wüßte den Worten Fechners nichts weiter hinzuzusetzen als dies: Wer in der Welt eine Entwickelung erkennt und der parallelistischen Theorie eine Bedeutung zuspricht, wird mit Fechner nicht umhinkönnen, hinter der sich entwickelnden Physis eine sich irgendwie entwickelnde Psyche anzunehmen, in der Verwirklichung des ursprünglichen göttlichen Weltplanes ein Erlebnis Gottes zu erkennen, das dem unsern ähnlich ist; nur daß Gott Erzeuger und Erzeugnis seiner Erlebnisse ist.

Der Gedanke selbst ist ein Fechnerscher; aber er sprach ihn nicht als erster aus. Alle Theorien, die von einer Emanation Gottes handeln, ja selbst ein Hegel, der das Absolute als ein durch seine Entwickelung sich vollendendes Wesen bezeichnet, ein Schelling, der vom theogonischen Prozeß spricht, nehmen keinen Anstoß daran, daß das vollkommenste Wesen sich spontan entwickele. — Zudem: der Maßstab, an dem wir Gott messen, sind wir ja selbst; wir erkennen ihn, um mit Malebranche zu sprechen, par conjecture. Sind wir den Analogien Fechners bis hierher gefolgt, so ist kein Grund, ihn zu verlassen, wenn er in dem Vollkommenen kein Starres, Unveränderliches sieht, sondern das Gesetz der Entwickelung bis zu Ende gelten läßt. Es bleibt bei der Heraklitischen Weisheit: *πάντα ῥεῖ.*

Welcher Art diese Entwickelung Gottes ist, wie sie zu denken sei, das bleiben müßige Spekulationen. Kann's doch nicht einmal gelingen, den Lebensprozeß der Erde bis zu ihrem Anfange zu verfolgen, und gibt uns die Entwickelung unseres eigenen Ich genug der ungelösten Probleme auf. Wer wollte Gott begreifen? — Nur der, der selber Gott ist.

γ_1) Das Übel.

Noch eine Frage bleibt offen, welche die wichtigste ist: Wie

[1]) *Z.*, I, S. 241. [2]) *Ibidem.* [3]) *Ibidem.* [4]) *Ibidem.*

verträgt sich das Übel in der Welt mit Gottes Allmacht? Ist Gott das All, so liegt das Übel in ihm begründet. Wie ist die Tatsache des Übels mit einem gütigen, gerechten, barmherzigen Gott vereinbar?

Das Übel ist vorhanden: „wir können es nicht wegschaffen". „Wenn Gott das Übel, den Schmerz des Menschen und die Sünde gewollt hat, so ist er ein böser Gott. — Wenn Gott das Übel zugelassen hat, da er es doch verhüten konnte, so ist er ein fauler Gott. — Wenn's wider seinen Willen kam, so ist er ein schwacher Gott" [1]). Auf jeden Fall bleibt es ein unvollkommener Gott.

Fechner „wirrt sich" — nach seinem eigenen Ausdruck — aus diesen Fragen „heraus".

Sein Glaube ist: Das Übel kam weder durch Gottes Willen noch durch seine Zulassung noch gegen seinen Willen in die Welt [2]). Und diese Überzeugung begründet er folgendermaßen: Wie in unserer Seele „Unzähliges unwillkürlich auftritt" und durch unsern obersten Willen gelenkt wird, so wird's auch in Gott einen unteren Willen, ein Unwillkürliches geben, das sein oberer Wille regiert [3]). Unser Wille ist das Unwillkürliche in Gott [4]); und diesen unseren Willen richtet Gott. — „Nun ist und heißt der Mensch nicht gut und böse nach Maßgabe des einzelnen, was im unteren Gebiete seines Bewußtseins in ihm auftaucht, sondern nach Maßgabe der Richtung, die sein oberer Wille in Bezug auf die Ordnung und Lenkung dieses einzelnen im ganzen nimmt, nach Maßgabe der herrschenden Gesichtspunkte in seinem darüber übergreifendeu Bewußtsein [5])." Richtet sich sein oberer Wille darauf, das Böse zu heben und zum Guten zu wenden, so ist er gut.

Gottes oberer Wille ist darauf gerichtet, „das Übel zu zerstören, das Übel selbst zum Quell des Guten zu machen" [6]). Ich kann es nicht unterlassen, Fechners Worte selbst hierher zu setzen; nur so kann man seinen Gedanken und seinem kindlichen, köstlichen Gemüte Rechnung tragen, das selbst dort das Walten Gottes erkennt, wo die Mehrzahl der Menschen verzweifelt. „Aus Not erwuchs aller Fortschritt des Menschengeschlechts, und jede neue Not bringt einen neuen Fortschritt; ein jeder Stein des Anstoßes gibt neue Flügel. Die Strafe, an sich selbst ein Leid, ein Übel, geht doch dahin, teils neue Übel zu verhüten, teils den Sünder selbst zu bessern; und wenn die Strafe, die der Staat verhängt, das nicht erreicht, ist sie ja nur ein Teil der Strafen Gottes, die gehen fort, bis es gelungen; gelingt's nicht hier, so folgt ein neues Leben, da geht's weiter; endlich muß es doch gelingen: die Folgen der

---

[1]) *Z.*, I. S. 243. [2]) *Z.*, I, S. 244. [3]) *Ibidem.*
[4]) *S.*, S. 136. [5]) *Z.*, I, S. 245.
[6]) *Z.*, I., S. 245; cf. *G.*, S. 14.

Sünde wachsen, wie die Sünde wächst und wie die Strafe sich verschiebt, die in den Folgen sich von selbst erzeugt; sie wächst so lange, bis sie den bösen Sinn überwächst. Ob hier, ob dort, gleichviel. Sind endlich alle Ruten abgenutzt, die sich der Sünder selbst geflochten, ist die Verstockung ganz gelöst, dann ist er endlich sicher, dann ist er fest gestählt. Auch mancher Gute zwar muß Übel leiden, das eben gehört zum Bösen der Welt, daß er es muß; doch wenn er's aushält, dient's ihm nur; zuletzt muß ihm doch Segen kommen, so größerer, je länger er im Guten aushielt und je länger der Lohn sich hat verschoben. Hier oder dort, gleichviel[1])." Mit einem Wort: Gott ist ein allgütiger, d. h. er liebt alle seine Geschöpfe wie sich selber; Gott ist ein allgerechter, er will das Gute und nicht das Böse, führt alles im Laufe der Zeiten zu gerechten Zielen; Gott ist ein allbarmherziger, d. h. er erbarmt sich auch des Bösen, also daß er die Strafe selbst nur zum Mittel seiner Besserung und endlichen Beseligung macht[2]).

Ist aber nicht Gottes Allmacht verkürzt? Fechner antwortet: Nein! Denn: „Gott ist allmächtig" heißt nichts anderes als: „er kann alles, was er will. Alles aber, was er will, ist gut." Allmacht ist nicht als ein bodenloser Begriff zu fassen[3]). — Warum aber muß der untere Wille Gottes Schmerz und Sünde in sich tragen? Warum ist das Übel in Gott? Welches ist des Übels letzter Ursprung?

In seinem „Zend-Avesta" erklärt Fechner ehrlich: „Ich weiß es nicht anzugeben[4])." In seiner Schrift: „Die drei Motive und Gründe des Glaubens" sagt er[5]): „Das Dasein des Übels ist mit den letzten Bedingungen des Daseins verwachsen", und in seiner „Tagesansicht" sucht er die Entstehung des Übels „in einer Urnotwendigkeit des Seins", in einer „metaphysischen Notwendigkeit . . ., vermöge deren das Sein selbst entweder überhaupt nicht sein könnte, ohne in zeitlichen Anfängen und endlichen Bezirken dem Übel zu verfallen, und in neuen Ausgeburten immer wieder zu verfallen, oder daß wenigstens das Aufsteigen zu größerem und höherem Gut nicht ohne Durchgang durch Übel geschehen könnte" [6]).

Wie es in Gott eine logische Notwendigkeit gibt, die das Grundmoment der Wahrheit, seines ewigen Wesens, bildet, so bildet die metaphysische Notwendigkeit in ihm das Grundmoment seines Wirkens und Wollens[7]).

So Fechner.

Wie stellen wir uns zu dem Ideengange unseres Philosophen? Es ist eine Kardinalfrage aller Philosophie und Religion: Woher das Übel? Man könnte sagen: seitdem es unter den Menschen

---

[1]) *Z.*, I, S. 245/246. [2]) *Z.*, II, S. 431/432. [3]) *Z.*, I, S. 247.
[4]) *Ibidem.* [5]) *M.*, S. 163. [6]) *T.*, S. 51 u. S. 67.
[7]) *T.*, S. 52.

Selbstbesinnung gibt, steht diese Frage im Mittelgrund. Der erste Lösungsversuch war der Dualismus, wie wir ihm in der persischen Religion, im Judentum, dessen Teufel nichts anderes als ein zweiter Gott ist, und später im Manichäismus, Neuplatonismus und Gnostizismus begegnen. Der Dualismus räumte ein, daß beides — Gutes und Böses — gleich wirklich seien; und das war sein Vorzug. Wo immer aber der Gedanke an die Einheit und Einstimmigkeit der Welt Boden gewann, da blieb die Tatsache des Übels ein Problem. Beim einen das Übel allein wirklich, das Gute negativ, der Schmerz positiv, die Lust nur ein Zessieren des Schmerzes, beim andern das Gute das Wirkliche, das Böse — wie die Welt — Mâjâ, μὴ ὄν, Folie, der Schatten in einem Gemälde, ohne den kein Licht erzielt werden kann. Kein Theorem befriedigt; immer ist's nur eine Seite, die gesehen wird. Wie der Verfasser des Buches Hiob mit den Worten schließen mußte: „Ich lege meine Hand auf meinen Mund" (Hiob XII, 4), so muß mit ihm noch heute jeder bekennen: „Diese Dinge sind für mich zu wunderbar, ich kann sie nicht verstehen" (Hiob XIII, 3).

Das Christentum hat mit beiden Seiten des Lebens gerechnet. Gleichwohl ist auch ihm die Lösung nicht gelungen; der Dualismus schimmert wieder durch, wenn es lehrt, daß durch den Abfall eines Geschöpfes von Gott die Welt, die göttlicher Natur, also gut war, zum Tummelplatz des Bösen geworden ist. Und anderseits: der allwissende Gott mußte dies voraussehen, und wenn er trotzdem den Plan der Weltschöpfung verwirklichte, so bleibt das Böse stets in Gottes Willen, als seinem Urgrunde. Diese Vorstellung hat — mit Paulsens Worten[1]) — „eine verletzende Spitze."

Die Schärfe dieser Spitze hat Fechner „gemildert".

Fechner spricht einmal von dem „nach unsern Begriffen Bösen"[2]) und stellt die Frage, wie das Übel sich vertrage „mit dem, was wir von Gott fordern". Damit erklärt er aufs deutlichste, daß unsere Begriffe vom Guten und Vollkommenen immer nur zufällige sind, nicht das Gute und Vollkommene selbst erschöpfen. Anderseits fordert er eine nicht einseitige Betrachtung des Übels; er sagt, man dürfe die Tatsache des Übels nicht von dem Streben, es zu heben, trennen. Mit Nietzsche: „Die Zucht des Leidens ... wißt ihr nicht, daß nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat[3])?" Gutes entspringt nur dem Kampfe gegen das Böse. Und nun weist Fechner darauf hin, daß sich die Welt unter dem Gesichtspunkte der Entwickelung zu immer höherer Vollkommenheit betrachten lasse. Es ist eine mögliche

---

[1]) *F. Paulsen*, „Einleitung in die Philosophie", S. 275.
[2]) *Z.*, I, S. 243.
[3]) *F. Nietzsche*, „Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral", Leipzig (Naumann) 1903, S. 180.

Vorstellung, die nicht ohne Kraft ist, ein Glaube, der vielen Trost gewähren kann. Fechner selbst hat diesen Glauben durch die Tat besiegelt, als er in bitterster Pein der Verzweiflung wehrte. Und wenn dieser Gedanke keine andere Wirkung hätte, als uns zu veranlassen, ihn bisweilen nachzudenken, das Auge nicht nur auf die Schattenseiten des Lebens zu richten, so hat er Wert. Übrigens sind diese Gedanken über das Übel mehr oder weniger jedem Pantheismus gemein; schon die Stoa lehrte, daß das Gute nur in Gemeinschaft mit dem Bösen existiere.

Wie jeder Glaube an den endlichen Sieg des Guten, so weist auch Fechners Hoffnung über das Diesseits hinaus; denn der Hinweis auf die Tiefe des Leids aller Kreatur und auf den nicht seltenen Triumph des Bösen über das Gute in diesem Leben läßt jede Theorie, die das Böse als eine Notwendiges darstellt, versagen. Die Kreatur sehnt sich nach Erlösung, wie es schon Paulus ausdrückt, der von der *ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως* spricht (Röm. XIII, 19): sie hofft und harrt auf ein besseres Jenseits.

Hat Fechner den Dualismus des Theismus gemildert, so bleibt doch ein Stachel bestehen. Zugegeben, Gottes Allmacht ist nur im Fechnerschen Sinne recht verstanden, also daß wir nicht — wie Goldschmidt es tut[1]) — nun die „metaphysische Notwendigkeit", gegen die Gott nichts vermag, als den eigentlichen Fechnerschen Urgrund alles Seins, den wirklichen Gott, erkennen, so ist doch nicht zu leugnen, daß seine Vorstellung von Gott anthropomorph bleibt, wenn er mit dem „Unwillkürlichen" in ihm, dem Allwissenden und Allmächtigen, rechnet. — Wenn er auch die Gottesvorstellung vertieft hat, so bleibt nach wie vor das Übel ein unergründetes tiefes Problem. Um der Lösung dieses Problems näher zu kommen, muß — mit Stumpf — „von den Fragestellungen an bis zu den letzten Schlußfolgerungen geradezu alles revidiert werden"[2]). Und diese Aufgabe bleibt der Zukunft überlassen.

Fechners Pantheismus hat für den, der im Leiden steht, noch einen anderen Trost, und zwar in seiner letzten Konsequenz. Es ist das folgender Gedanke, der ein echter Fechnerscher ist:

Der Mensch ist ein Teil Gottes; also ist auch unser Leiden ein wirklich empfundenes Moment in Gott. „Er fühlt allen unsern Schmerz grad' so wie wir, nur insofern anders als wir, als er auch zugleich die Wendung und die Lösung und den Überschlag in Lust voraus fühlt[3])." Und darum: „Es muß besser mit dir werden, weil Gott lebt, Gott in dir lebt, du in Gott lebst, Gott dein Leiden nicht nur äußerlich ansieht, sondern selbst mit dir

---

[1]) *A. Goldschmidt*, „Fechners metaphysische Anschauungen", S. 87.
[2]) *C. Stumpf*, „Die Wiedergeburt der Philosophie", Leipzig (Barth) 1908, S. 33.
[3]) *Z.*, I, S. 249.

fühlt, und über alle deine Kräfte und Mittel größere Kräfte und Mittel hat, mit denen er unablässig beschäftigt ist, die Hebung des Übels durchzusetzen[1])."

Ein Fechnerscher Gedanke, sagten wir, neu, paradox, unerhört. Und doch: wenn wir in den tiefsten Kern des Christentums eindringen, so werden wir uns überzeugen, daß der Gedanke wirklich nicht so ungeheuerlich ist, wenn auch nach der christlichen Religion zunächst nur die Kreatur mit dem Leiden behaftet ist und es in Gottes Nähe „kein Leid und Geschrei" (Apok. XXI, 4) gibt.

Die Vorstellung, daß Gott Mensch werden mußte, um uns zu erlösen, trifft sich mit Fechners Gedanken. Gott mußte unser Leid kennen lernen, durchkosten, den Kelch der Bitternis bis zur Neige leeren, unser Bruder in Not, in Trübsal und Tod werden, um sich unser zu erbarmen. Das ist doch ein Gedanke, der nicht allzu weit von Fechners Vorstellung entfernt liegt. Nur bedarf es nach Fechner nicht eines Wunders, eines Herabsteigens, einer Erniedrigung Gottes, sondern wir sind Teile an seinem Leibe, Gottes Bewußtsein und Gefühl umfaßt unser aller Geistes- und Seelenleben; er weiß, da er selbst immerdar an unserm Leiden teilnimmt, wessen wir bedürfen. — Übrigens weisen die Mythen der Alten von den Heroen, welche die Verbindung zwischen Gott und Mensch herstellen, welche die Sache der Menschheit vor der Gottheit vertreten, ebenso wie die Heiligen des Katholizismus in dieselbe Richtung.

Die Wirkung, die ein solcher Glaube haben wird, ist nicht zu verkennen. Fechner sagt: „Mit solchem Glauben kann man sich ruhig schlafen legen[2])." In der Tat: ist es so — und nichts hindert, den Gedanken zu denken — dann ist der Mensch trotz Not und Pein und Marter und Tod geborgen. Er ruhet in Gott.

Ziehen wir die Summe: Fechners Gottesvorstellung begegnet sich an den verschiedensten Punkten mit den letzten Gedanken aller Religionen und trifft mit weitaus den meisten Philosophemen zusammen. Sie entspricht dem tiefsten Bedürfnis des menschlichen Herzens und spendet ihm reichsten Trost. Sie steht aber auch nicht im Widerspruch mit dem theoretischen Prinzip, sie ist eine mögliche Vorstellung. Fechner fand Gott — trotz Rationalismus und Empirismus, trotz Materialismus und Pessimismus. Er fand ihn um uns und in uns; er erkannte sich, dich, mich, das Würmchen am Boden, die Blume am Wegrand als einen Gedanken Gottes. Er verklärte uns die Wirklichkeit als echter Sohn des deutschen Volkes[3]).

---

[1]) Z., I, S. 250; *T.*, S. 67; *G.*, S. 14/16.
[2]) *T.*, S. 67.
[3]) *R. Falckenberg*, „Geschichte der neueren Philosophie", S. 72.

Fechner fand Gott. Nirgends ist dies schöner ausgedrückt — wie auch Wundt empfindet[1]) — als in seinem Gedichte: „Morgen und Frühling“[2]), wo er singt:

„O Gott, ich möchte wohl zu dir beten,
Es betet alles um mich;
Doch find' ich die Worte nicht, die es täten;
Dich selber, wo find' ich dich?
— — — — — — — — — —

Wie fragend so mein Herz erbanget,
Ging's heimlich durch die Flur:
Was in uns nach dir liebend langet,
Ist Gott ja selber nur.

In dir auch regt er seine Hände,
Die strecken nach uns sich aus,
Nicht such' ich, wo die Welt zu Ende,
Bei dir ist Gott im Haus.“

Fechner hat das kosmologisch-theologische Problem nicht gelöst; aber sein Pantheismus hat uns den Blick geweitet, den Gottesgedanken vertieft, die Vorstellung von Gott veredelt. Er hat uns ein gut Stück vorwärts gebracht.

Hatte Fechner selbst das Gefühl, daß er mit seinen Ideen von Gott und Welt ein neues Stück Kern vom wahren Gottesglauben aufgedeckt und so manches irdische Beiwerk, manches Stück Schale beseitigt habe, so sprach er nie im Tone der Unfehlbarkeit. Kein Dogma klang uns aus seinem Munde entgegen. Er tat nur einen tiefen Blick in die Natur und in sein eigenes Wesen und sagte uns, er habe Gottes Gewand berührt, und schärfte unsere Augen, machte sie sehend für Gottes Allgegenwart und geheimnisvolles Wirken. Im tiefsten Innern durchdrang ihn jene Ehrfurcht vor dem Erhabenen, dem Geheimnisvollen, die Rückert eigen war, wenn er sang:

„Ein Vorhang hängt vorm Heiligtume,
Gestickt mit bunten Bildern
Von Tier und Pflanze, Stern und Blume,
Die Gottes Größe schildern.

Die Andacht knieet anzubeten
Vor diesen reichen Falten.
Ein Lichtstrahl hinter den Tapeten
Verkläret die Gestalten.

Ich neige mich zum tiefsten Saume
Und küss' ihn nur mit Beben,
Mir fällt nicht ein im kühnsten Traume,
Den Vorhang wegzuheben[3]).“

---

[1]) *W. Wundt*, „Gustav Theodor Fechner“, S. 37.
[2]) *Gedichte von Dr. Mises*, Leipzig (Breitkopf & Härtel) 1841, S. 76/77.
[3]) *F. Rückert*, „Werke“, Ausg. C. Beyer, Leipzig (Fock), Bd. III, S. 397/398. (Gedicht: „Der Vorhang“.)

3. Das Jenseits.

Bei der Frage nach der ausgleichenden Gerechtigkeit in der Welt wies uns Fechner zum ersten Male auf ein Jenseits hin. Praktische Erwägungen sind's ja zunächst immer, die zum Postulat eines Lebens nach dem Tode führen. Die Lehre vom Jenseits bedeutet aber für Fechner mehr; sie hängt aufs innigste mit seinem ganzen System zusammen, sie ist ein integrierender Bestandteil seines Pantheismus. Unsterblichkeit ist für Fechner ein notwendiger Gedanke. Die drei Motive des Glaubens weisen auf diesen Gedanken hin.

Wir werden von vornherein nicht erwarten, daß Fechner, der uns bisher nur Gedanken zur Erwägung bot, uns ein jenseitiges Leben zu beweisen beabsichtige oder glaube, über die Art des Lebens nach dem Tode irgendwie ein Positives aussagen zu können. Gerade in dem Gebiete, da das meiste Dunkel herrscht und herrschen muß, weil Tote nicht wiederkommen, sondern stumm bleiben, wird er am vorsichtigsten sein und alles, was nur an ein Dogma erinnert, vermeiden. Wir folgen hier den Phantasien des Poeten Fechner, immer eingedenk, daß es ein Spiel der Gedanken bleibt, wie denn Fechner selbst sein „Büchlein vom Leben nach dem Tode" unter seinem Pseudonym Dr. Mises erscheinen ließ. (Wir erinnern uns, daß er dasselbe tat, als er mit seiner Angelologie vor den Leser trat.)

Eines werden wir gleich zu Anbeginn betonen: „Wie der Mensch, so sein Gott — und so auch sein Himmel oder seine Hölle." Wer auf Erden nur von Robbenfang und dem Wild im Jagdrevier lebt — Eskimo und Indianer —, dem wird das Jenseits nur Seehundsfang und Büffeljagd bedeuten, nur mit ein wenig mehr Erfolg. Wessen Herz hier hängt an seinem Hunde oder Renntier — Samojede oder Lappe[1]) —, der glaubt, im Jenseits seine Lieblinge wiederzufinden. Wessen Sinn auf schöne Weiber gerichtet ist, dem bedeuten die Huri den Himmel. Wessen Wonne Schwertertanz und Rossestampfen und der Humpen war, dem ist der Himmel Kampfgetümmel und Gelage[2]). Wer seine Feinde haßt wie ein Dante, für den gibt's keine Seligkeit ohne die Dantesche Hölle. Wessen Sinn nicht steht nach den Dingen dieser Welt, für den ist das Himmelreich *οὐκ ἐντεῦθεν* (Joh. XVIII, 36). So werden wir auch von unserm Fechner erwarten, daß er sich bis zu Ende treu bleibt, daß — wie Gott und Natur seinem Schönheits-, Gerechtigkeits- und Wahrheitssinn entsprach, so auch — das Jenseits, wie er es sich malt, eine Vertiefung und Verklärung der Gedanken über das Leben nach dem Tode bedeute.

[1]) *Z.*, II, S. 332.
[2]) cf. *F. Paulsen*, „System der Ethik", Bd. I, S. 444.

α) Begründung der Unsterblichkeitslehre.

Im letzten Kapitel seines „Büchleins vom Leben nach dem Tode“ sagt Fechner: „Du fragst nach dem Ob; ich antworte mit dem Wie. Der Glaube erspart die Frage, das Ob; doch wird sie getan, so gibt es nur die eine Antwort darauf durch das Wie[1]).“ Deutlich genug spricht er hiermit aus, daß er einer direkten Begründung der Unsterblichkeitslehre aus dem Wege geht. Anderseits hat er doch eine solche Begründung unternommen, so im 27. Kapitel seines „Zend-Avesta“, das allerdings die Gründe, die für ihn ausschlaggebend waren, nicht erschöpft. Es kommen für Fechner folgende fünf Erwägungen hauptsächlich in Betracht:

Einmal hindert das Naturgesetz der Erhaltung der Kraft Fechner daran, zu glauben, Seelenleben könne verloren gehen. Leben heißt wirken. Und Wirkungen erlöschen nicht[2]). „Der kleinste Moment bewußten Lebens schlägt schon einen Kreis von Wirkungen um sich, wie der kürzeste Ton, der im Moment erloschen scheint, solchen um sich schlägt, der den Ton ins Unendliche über den nahe Stehenden und Hörenden trägt[3]).“ Wir leben in den Wirkungen fort. So lebt heute noch ein Plato, ein Christus unter uns[4]). „Schon während seiner Lebzeiten wächst jeder Mensch mit seinen Wirkungen in andere hinein durch Wort, Beispiel, Schrift und Tat[5]).“ Und diese Wirkungen bleiben lebendig. Fechner gesteht am Schlusse seines „Zend-Avesta“[6]), daß er an sich selbst erfahren habe, wie kräftig und lebendig Christus in ihm gewirkt habe; er sei mit Staunen am Ende seiner Lehre gewahr geworden, daß er, was er ganz neu aus der Natur der Dinge hergeholt zu haben glaubte, dem ursprünglich treibenden und leitenden Prinzip des Christentums verdanke. Freilich ist diese unsere Existenz nach dem Tode nur eine ideale. Und „dieses ideale Fortleben erscheint uns nur als eine Abstraktion und das Fortwirken des Geistes der gestorbenen Menschen in den Lebenden nur als ein Gedankending“[7]). Zudem würde es sich hier nur um Geister handeln, die mächtig gewirkt haben, und das wäre wiederum von zum Teil zufälligen Umständen abhängig. — Es ist aber dem Menschen eigentlich nur um die Erhaltung seiner Individualität, um die persönliche Unsterblichkeit zu tun; sie wird durch das Gesetz von der Erhaltung der Kraft allein nicht verbürgt.

Fechner zögert keinen Augenblick, den Wirkungskreisen, diesem Gedankending, eine reale Existenz zuzuschreiben. Er sagt: Erscheinen uns die Wirkungen als ein pures Abstraktum, so ge-

[1]) *B.*, S. 82.
[2]) *B.*, S. 46; *Z.*, II, S. 231. [3]) *B.*, S. 46.
[4]) *Z.*, II, S. 230; *B.*, S. 10/11.
[5]) *B.*, S. 9. [6]) Z., II, S. 405.
[7]) *B.*, S. 8.

schieht es, „weil wir keine Sinne haben, die Geister auf der dritten Stufe in ihrem wahren, die Natur erfüllenden und durchdringenden, Sein zu erfassen, bloß die Anknüpfungspunkte ihres Daseins an unseres können wir erkennen, den Teil, mit dem sie in uns hineingewachsen sind und der uns eben unter der Form jener Ideen erscheint, die sich von ihnen in uns fortgepflanzt haben“ [1]). Der durchgeführte psychophysische Parallelismus führt Fechner zum Glauben an die Unsterblichkeit. Kein Physisches ohne Psychisches, aber auch kein Geistiges ohne leibliches Äquivalent. Fechner findet die materielle Unterlage für den fortexistierenden Geist in dem „weiteren Leibe“, den sich der Mensch schon bei Lebzeiten schafft. Dieser weitere Leib ist nichts anderes als das Ganze seiner Wirkungen und Werke [2]). „Was in der Welt durch eines Menschen Dasein anders geworden, als wäre er nicht dagewesen, ist sein ferneres Dasein [3]).“ Einheitlicher Bestand des Körpers heißt nichts anderes als einheitlicher Bestand seiner Wirkungen; also verschwindet nicht der Leib im Tode. Fechner macht diese unsere materielle Fortexistenz an einem Beispiele klar: „Wenn Platos Geist noch heute in Ideen fortlebt, die unter uns umlaufen . . ., so können in der Tat diese Ideen in ihrem Umlauf in und unter uns so wenig eines materiellen Trägers missen, als da sie noch in seinem eigenen Gehirn umliefen, sie heften sich nun an Vorgänge in unserm Hirn, an Worte, Schrift, an jedwedes, was in Kunst und Wissenschaft und Leben durch diese Ideen begeistet im Sinne derselben geht, und alles das nicht einzeln, sondern die Gesamtheit der Wirkungen, die von einer Idee Platos ausgegangen sind, gehört zum Träger immer noch derselben einen Idee; und so die Gesamtheit der Wirkungen, die von einer Seele überhaupt durch Vermittelung ihres Körpers ausgegangen sind, immer noch zum Träger derselben einen Seele [4]).“ Daß der Kreis unserer Wirkungen und Werke die äußere Gestalt unseres Leibes nicht widerspiegelt, muß uns nicht kümmern [5]). Wer das rechte Auge hat, erkennt in den Werken des Menschen seine Physiognomie. „Könnten wir den ganzen Zusammenhang der Wirkungen und Werke eines Menschen auf einmal übersehen . . ., so möchte uns in der Tat der Geist des Menschen schon so lebendig daraus hervorzutreten scheinen, wie jetzt aus seinem Gesichte [6]).“ Der spätere, „weitere“ Leib erwächst aus dem früheren Leibe; so wird also der spätere Geist aus dem früheren erwachsen [7]). Der Leib ist der Träger des Geistes, und seine Entwickelung entspricht der leiblichen Entwickelung. „Der Fluß des Geistigen ist ja nur die Selbsterscheinung des leiblichen

---

[1]) *B.*, S. 8/9.
[2]) *Z.*, II, S. 266; *Z.*, I, S. 216. [3]) *B.*, S. 58.
[4]) *Z.*, II, S. 260. [5]) *Z.*, II, S. 265. [6]) *Z.*, II, S. 264.
[7]) *Z.*, II, S. 357.

Flusses[1])." So wird also der Geist in seinem neuen Zustande sich immer fühlen als hervorgewachsen aus dem alten Geiste, als dessen Fortsetzung, wie schon im Leben der Geist des Greises sich als erwachsen fühlt aus dem Geiste des Kindes. Er wird einen Identitätsbezug zwischen dem früheren und dem späteren Ich spüren[2]); d. h. die Unsterblichkeit ist eine persönliche. Fechner bezeichnet das Resultat, zu dem er auf diese Weise gelangt ist, als „eine Hauptfrucht der Anerkennung eines durchgreifenden Zusammenhangs von Geist und Leib"[3]).

Doch weiter: zur Konsequenz des Fechnerschen Pantheismus!

„Der Mensch ist ein Teil der Erde und damit des Universums. „Ist die Welt, die Erde um uns ein Grab, so verfällt im Tode die Seele mit dem Leibe diesem Grab; ist die Welt um uns der lebendige Leib Gottes, und die Erde um uns ein gottbeseelter Teil dieses Leibes, ist das Niedere in das Höhere, und in Gott schließlich alles hier wie dort eingetan, so ist unser Tod bloß noch ein besondrer Fall des Stoffwechsels und geistigen Sitzwechsels im lebendigen Leibe Gottes, eine Wanderung aus der engen Zelle in das weitere Haus[4])." Unser Seelenleben bleibt dem göttlichen Bewußtsein unverlierbar; es gehört zu seinen Erlebnissen. Dabei brauchen wir nicht an ein Verschwimmen unseres Seelenlebens in das Höhere zu denken. Schon während unseres Lebens behaupteten wir nur relative Selbständigkeit; und sie kann nach dem Tode gewahrt bleiben[5]). „Dein früheres Bewußtsein kann bloß in deinem späteren Bewußtsein erlöschen, aber nicht in einem Allgemeinbewußtsein, das dich nichts mehr anginge, denn solltest du auch mit dem Tode durch das ganze Allgemeinbewußtsein fortbestimmt werden; so würde dies eben nur eine Bereicherung deines Bewußtseins durch die ganze weite Sphäre seiner Bestimmungen, nicht einen Verlust deines Bewußtseins an das Allgemeinbewußtsein bedeuten; sonst müßtest du schon hienieden im Flusse der Bestimmungen, die dein Bewußtsein von außen empfängt, dich zu verlieren wenigstens beginnen[6])."

Endlich sind's zwei Analogieschlüsse, die Fechner zum Glauben an ein Jenseits führen.

Der Tod ist etwas Ähnliches wie ein Augenschluß oder besser Sinnenschluß. Das Schließen unseres Auges gegen die Außenwelt ruft alsbald ein lebendiges Erinnerungsleben wach. „Je fester der Mensch das Auge, die Sinne überhaupt im Leben schließt und sich zurückzieht in die Verdunkelung des Äußeren, so heller erwacht in ihm die Erinnerung; wenn er nun das Auge und alle Sinne im Tode ganz fest und unwiederbringlich schließen wird,

[1]) *Z.*, II, S. 358. [2]) *Z.*, II, S. 351. [3]) *Z.*, II, S. 355.
[4]) *S.*, S. 124. [5]) *B.*, S. 38/39. [6]) *Z.*, II, S. 354.

wird ein noch um so viel helleres Erinnerungsleben dafür im höhern Geist erwachen, indem nun eben nicht mehr bloß einzelne Anschauungen in ihm, sondern sein ganzes Anschauungsleben im höhern Geiste selbst zum Erinnerungsleben aufgehoben wird, das ihm, dem Menschen, aber noch so gut gehört wie das Anschauungsleben, von dem es ausging[1])."

Das Erlöschen des Anschauungslebens bewirkt ein Erwachen des Erinnerungslebens.

So ist also der Tod nichts weiter als das endgültige und von keinem Schlafe mehr unterbrochene Wachen der Erinnerung. Die Erinnerung bildet „jedenfalls den Ausgangspunkt des neuen Lebens[2])."

Nahe liegt eine zweite Analogie: Tod und Geburt. Beide schließen ein Leben ab; die Geburt bezeichnet zugleich den Beginn eines zweiten Lebens, also wird auch der Tod ein neues Leben eröffnen. „Die Geburt hatte ihre Rückseite im Untergange eines früheren Lebens"[3]), des embryonalen Daseins; das Kind mag im Moment der Geburt fühlen, was es verliert, und zunächst scheint es alles zu verlieren[4]); es werden alle Organe, durch die es mit dem Mutterkörper in Verbindung stand und Nahrung aus ihm schöpfte, zerrissen. So wird auch der Tod seine Vorderseite in dem Aufgang eines neuen Lebens haben können. In Geburt und Tod hebt das neue Leben das Erzeugnis des früheren zu einer neuen Daseinsform[5]). Die Geburt ist der Übergang von der ersten zur zweiten Lebensstufe, der Tod der Übergang von der zweiten zur dritten[6]), so daß wir sagen können: „Der Mensch lebt dreimal auf der Erde. Seine erste Lebensstufe ist ein steter Schlaf, die zweite eine Abwechselung zwischen Schlaf und Wachen, die dritte ein ewiges Wachen[7])." Es ist dieser Satz jenes Paradoxon, mit dem Fechner sein „Büchlein vom Leben nach dem Tode" begann.

Kant hat uns in seiner „Kritik der reinen Vernunft" dargelegt, daß die Unsterblichkeit kein theoretisches Problem sei, und in seiner „Kritik der praktischen Vernunft" gezeigt, daß sie Glaubenssache, also auf den Willen zurückzuführen ist. Er hat uns unwiderleglich dargetan, daß ein jenseitiges Leben nicht bewiesen werden könne. Bringt uns nun Fechner neue Gründe für die Fortexistenz unserer Seele nach dem Tode, so kann es demnach nicht unsere Aufgabe sein, die Hinfälligkeit dieser Gründe zu erweisen, die Fechnerschen „Beweise" niederzureißen oder den Versuch zu machen, sie zu verteidigen.

Es sind keine Beweise und wollen auch keine Beweise sein. Es sind Stützen[8]) und — daß es gleich ehrlich gesagt werde —

---

[1]) *Z.*, II, S. 207/208; ebenso *Z.*, II., S. 196.
[2]) *Z.*, II, S. 198. [3]) *Z.*, II, S. 326. [4]) *Z.*, II, S. 327.
[5]) *Z.*, II, S. 326/327; cf. *M.*, S. 207. [6]) *B.*, S. 2.
[7]) *B.*, S. 1. [8]) *B.*, S. 70.

willkommene Stützen; denn wir brauchen — nach meiner Überzeugung — den Unsterblichkeitsglauben. — Wir brauchen ihn? Wie? Sehen wir nicht an allen Ecken und Enden, wie sich Europa und die Neue Welt immer mehr auf ein Diesseits einrichten? Ist's nicht so, daß alles hastet und eilt, nur um noch vor dem Tode in den Vollbesitz möglichst vieler Güter zu gelangen? — Immer breiter macht sich der Materialismus. Denken wir nur an Ernst Haeckel, wie er im 11. Kapitel seiner „Welträtsel" aus allen Geschützen, die ihm zu Gebote stehen, mit „wohlbegründeten, wissenschaftlichen Beweisen", auch mit weniger wissenschaftlichen Gründen, mit Ironie, Spott, Witz und Hohn, und worüber er sonst noch verfügt, gegen die Unsterblichkeitslehre als die „Zitadelle des Aberglaubens" feuert[1])! Trotzdem: wir brauchen den Glauben an eine Unsterblichkeit.

Zunächst: Die ideale Unsterblichkeit ist ein notwendiger Gedanke. Auf ihr beruht ja die Möglichkeit aller Erziehung. Wären wir nicht davon überzeugt, daß unsere Lehre, unsere Mahnung, unser Beispiel auf unsere Kinder und Schüler über den Augenblick hinaus wirken, da wir vor ihnen stehen, so wäre alle Pädagogik schon im ersten Ansatze hinfällig.

Der Annahme einer solchen idealen Fortexistenz seiner Seele wird sich übrigens auch der ausgesprochenste Materialist nicht entziehen können. Er wäre ja gar kein so enthusiasmierter und glühender Vorfechter des Materialismus, wenn er nicht gewiß wäre, daß alle seine Ideen nach seinem Tode wenigstens noch eine Weile, vielleicht — was wünschenswert wäre — noch recht lange in seinen Jüngern fortwirken werden, daß das Gedächtnis an ihn nicht an seinem dies supremus zu Grabe getragen werde. Und hat er bei Lebzeiten keine Gemeinde, kein Leserpublikum um sich gesammelt, so schreibt und lehrt er mutig weiter, gewiß, daß seine opera postuma nicht verfehlen werden, der Nachwelt ein Licht darüber aufzustecken, wie wieder einmal ein Prophet seiner Zeit und seinem Vaterlande nichts gegolten habe, daß irgendwann, irgendwo seine Auferstehung erfolgen und mit ihr die Ära der dauernden Wirkung seiner Ideen beginnen werde. Allerdings — vom Publikum verschlungene Bücher, die Druckerschwärze, die sie bergen, Buchstaben, Silben, Wörter, Worte, Kapitel — 's ist alles wieder Materie, und was sie künden, ist materialistische Lehre, und die Lehre selbst — nun, wir wissen, wie Materialisten darüber denken: solche und solche Konstellation und Bewegung der und der Gehirnmoleküle zueinander, die irgendein Physiolog der kommenden Jahrhunderte uns noch einmal ad oculos demonstrieren wird, die nach irgendeinem, heute noch nicht anggebbaren, aber sicher streng mechanischen Gesetze dieselbe oder ähnliche mole-

[1]) *E. Haeckel*, „Die Welträtsel", Bonn (Strauß, Volksausgabe) 1903, S. 77/86.

kulare Bewegung in der Hirnmasse der Leser erzeugt, „vernünftig“ ausgedrückt, um mit Haeckel zu reden, „Ideen“.

Wir brauchen aber auch den Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit; der Gedanke ist keine bloße Illusion, sondern in gewissem Sinne wirklich notwendig, insofern, als er ausdrücken will: seelisch-geistiges Leben ist ein ewiges Element der absoluten Wirklichkeit; daß es vernichtet werden könne, hat keinen Sinn. — Fechner hat nun diesem Glauben, den viele vor ihm und mit ihm geglaubt haben — das ist unsere Überzeugung —, neue und kräftige Stützen gegeben.

Hören wir zunächst die Einwände, die von kirchlichem Standpunkte gegen Fechner erhoben werden! Am schärfsten, d. h. am unduldsamsten scheint mir Dr. P. Paulsen (in Schöneberg bei Berlin) vorgegangen zu sein. Ich zitiere ihn aus bestimmtem Grunde wörtlich. Er sagt[1]):

„Bei der parallelistischen Auffassung des modernen Pantheismus läßt sich die Unsterblichkeit der Seele nicht mehr aufrecht halten. So schöne Worte Fechner und Paulsen, die wohl einsehen, daß eine Religion ganz ohne den Glauben an die Unsterblichkeit nicht auskommen kann, auch finden — ihre Philosophie macht es ihnen unmöglich, eine Unsterblichkeit der Seele im Sinne des christlichen Glaubens anzunehmen. Sie lassen die Seele nach dem Tode in der Erinnerung des Gesamtgeistes, der Weltseele, fortleben. Aber selbst angenommen, daß dies der Fall wäre, so würde das noch gar keine persönliche Unsterblichkeit, kein Fortleben der Einzelseele in realem Sinne bedeuten. Der absolute Geist würde sich der Seele nur erinnern als eines Einzelwesens, das zu einer bestimmten Zeit Existenz hatte; aber dies Erinnerungsbild wäre nichts für sich selbst Bestehendes und hätte kein für sich seiendes Verhältnis zum Gesamtgeist; denn ein Gedächtnisbild eines früheren Daseins ist kein wirkliches, lebendiges Wesen.“ . . . . .

Nach der Lehre des psychophysischen Parallelismus muß sich „nach dem Tode zugleich mit dem Körper die von ihm unzertrennliche Seele in psychische Atome auflösen. Und wie die Atome des Leibes in andern Gebilden dem Weltganzen erhalten bleiben, so werden — das ist die Konsequenz jener Anschauung — auch die psychischen Atome, aus denen sich die modernen Pantheisten die menschliche Seele zusammengesetzt denken, in andern organischen Gestalten weiterexistieren. So nimmt es auch der Philosoph und Mathematiker Kurd Laßwitz, ein eifriger Anhänger Fechners, an. Aber wenn das Unsterblichkeit ist, dann sind nicht nur Goethe und Schiller und alle großen Männer eben dadurch, daß

[1]) *P. Paulsen*, „Das Leben nach dem Tode. Ein zeitgemäßer Beitrag zur Lehre von den letzten Dingen“, Stuttgart (Belser), 1905, S. 15/16.

sie in ihren Werken weiterleben, unsterblich, sondern dann besitzen alle organischen und unorganischen Gebilde in der Welt die Unsterblichkeit, denn sie existieren sämtlich, auch wenn sie sich in Atome aufgelöst haben, in irgendeiner andern Form im Weltganzen fort. Man sieht, es läuft bei diesem Versuch, die Unsterblichkeit der Seele festzuhalten, auf Sophistik und Umdeuterei hinaus. Der volle reale Begriff der Unsterblichkeit aber geht dabei verloren; denn er ist ohne die Annahme eines realen, substanziellen, von der Verbindung mit dem materiellen Leibe nicht unbedingt abhängigen Seelenwesens gar nicht möglich."

Als ich diese Invektive las, da wurde ich an ein Wort Nietzsches erinnert[1]): „Sie hatten lange keinen Mut zu sich selber, sie sahen sich immer um, ob ihnen niemand zu Hilfe kommen wolle." Und in der Tat: mit Ausnahme der letzten echt theologischen Sätze und abgesehen von einzelnen Nebensätzen, die „Farbe" tragen, sind's oft bis aufs Wort, immer aber bis auf die Gedanken und die Gedankenfolge Sätze Ludwig Busses[2]), wie denn die ganze Abtuung des psychophysischen Pantheismus durch **P.** Paulsen in der genannten Schrift von Seite 9—16 mit dem Ideengange Busses übereinstimmt, ohne daß Ludwig Busse auch nur an einer einzigen Stelle genannt wird. Eine Stellungnahme zu diesen Einwänden kann also nur erfolgen, wenn wir weiter unten auf Busses Gedanken eingehen. Hier kann es sich nur um das spezifisch Theologische, also um die Gedanken **P.** Paulsens handeln.

Da ist es zunächst der Eklektizismus, der eine Antwort erheischt. Er zeichnet sich durch die Eigentümlichkeit aus, daß man Theorien, die man zur Unterstützung seines Standpunktes verwerten zu können glaubt, bei andern Denkern sucht und mit seinen Gedanken verquickt, indem man den fremden Gedanken Gewalt antut. Busse hatte mit seinen Einwänden gegen den psychophysischen Parallelismus, also auch gegen die Unsterblichkeitslehre Fechners, eine ganz andere Absicht als **P.** Paulsen; ihm lag gar nicht daran, die Fortexistenz der Seele auf andere Weise zu begründen. Und tatsächlich kommt er zu einem ganz andern Resultat; glaubt er doch nicht, daß die Ausschließung der Unsterblichkeit einer Philosophie zum Vorwurf gereiche[3]). Solchem Eklektizismus gebricht es an Rückgrat; er geht an Krücken. Er kann nicht als ernster Gegner genommen werden. Eklektiker und Scherenarbeiter sind identisch.

Theologisch, kirchlich ist sodann die ontologische Beweis-

[1]) *F. Nietzsche*, „Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral." S. 419.

[2]) *L. Busse*, „Geist und Körper. Seele und Leib", Leipzig (Dürr) 1903; cf. S. 371/378, vor allem: S. 371/372, 374, 377.

[3]) *L. Busse*, a. a. O., S. 377.

führung. Sie ist aber schon durch Kant zunichte gemacht worden. Er hat uns bis zur Evidenz bewiesen, daß mit der Annahme eines Seelensubstantiale auf keine Weise etwas über die Dauer des Daseins der Seele auszumachen ist. Es ist nicht einzusehen, was man mit der Berufung auf ein längst hinfällig gewordenes Beweismittel zu erreichen hofft. — Seele ohne Körper ist uns an keinem Punkte der Wirklichkeit gegeben. Uns scheint eine Unsterblichkeitslehre, die Rücksicht nimmt auf Mit- und Nebeneinander von Seele und Leib, im Vorteil zu sein gegenüber einer Annahme, welche die Seele von ihrem Körper als aus einem Gefängnis fliehen läßt; denn die Möglichkeit einer solchen Trennung widerstreitet jeglicher Erfahrung.

Kirchlich, orthodox ist noch ein drittes: **P.** Paulsen erkennt weiterhin an, daß kein zwingender Beweis für die Unsterblichkeit der Seele beigebracht werden kann — wozu dann, möchte man fragen, dieser Eifer für die Position eines „realen, substanziellen Seelenwesens"? —, sondern schließt die Debatte mit den Worten: „Die Gewißheit der Auferstehung gründen wir im letzten Grunde auf die Tatsache der Auferstehung Jesu[1])." Also erkenntnistheoretische Erörterungen mit viel Feuer und Farbe, um am Ende ehrlich zu bekennen: Das historische Motiv, die Tradition gibt für uns den Ausschlag; wir sind von der Tatsache der Auferstehung Jesu überzeugt, wir — im Grunde logisch denkende Menschen und Philosophen von Fach — statuieren anno Domini 33 den Umstoß der Naturgesetze, der sich im Grabgewölbe des Joseph von Arimathia zugetragen hat. — Damit aber ist die Debatte mit **P.** Paulsen über die Unsterblichkeit der Seele endgültig geschlossen. Und wir können sagen: auch kirchlicherseits werden keine gewichtigeren Gründe gegen Fechners Unsterblichkeitslehre vorgebracht.

Was nun die Gedanken Busses anbetrifft, so ist bekannt, daß er die Schwächen der parallelistischen Theorie aufgedeckt hat und sich für die Annahme der Wechselwirkungstheorie entscheidet. Wollten wir auf die einzelnen Punkte seines sachlichen Angriffs auf Fechners Lehre von der Unsterblichkeit eingehen, so hieße das: in den Streit der beiden Theorien eintreten. Das ginge aber über die Aufgabe dieser Arbeit hinaus. Meinem Empfinden entspricht die parallelistische Theorie, wie sie heute von F. Paulsen, E. König, W. Wundt, H. Höffding, H. Ebbinghaus vertreten wird. Schwächen sind jeder Theorie eigen, auch der Wechselwirkungstheorie. Widerlegt ist der psychophysische Parallelismus noch nicht; er bleibt eine Denkmöglichkeit, also auch in seinen Konsequenzen, so in der Unsterblichkeitslehre und ihrer Begründung, wie sie Fechner bietet.

---

[1]) *P. Paulsen*, a. a. O., S. 17.

Sind wir mit Kant davon überzeugt, daß zeitliches Leben nicht die notwendige Form des Lebens überhaupt ist, können wir uns eine Intelligenz denken, die alle Dinge sieht, ohne sich in der Zeit zu verlieren, so liegt kein Grund vor zu bezweifeln, daß auch wir unser zeitliches Bewußtsein mit einem ewigen vertauschen können, daß unser Leben in Gott, dem absoluten Bewußtsein, seine eigentliche Wirklichkeit hat. „Und nichts hindert zu denken, daß ihm auch relative Selbständigkeit und Bewußtseinseinheit innerhalb des Ganzen bleibt[1])." — Solchen Gedanken bieten Fechners Gründe für die Unsterblichkeit in der Tat eine Stütze. — Doch bleibt das alles Glaube. Immer sind es „Herzenswünsche", die den Menschen hierbei leiten — von den Tagen her, da man glaubte, daß die Seele im Schlafe wandern gehe und im Tode nicht mehr den Rückweg antrete, bis auf den heutigen Tag, da die gemarterte Seele schreit nach „Gerechtigkeit". Wir brauchen den Glauben.

β) Das jenseitige Leben.

Haben die Gründe Fechners für die Unsterblichkeit relativen Wert, insofern als sie subjektiv befriedigen und den Ergebnissen der Wissenschaft nicht widersprechen, da sie die letzten Konsequenzen einer nicht unmöglichen Theorie, des Parallelismus, also der Allbeseelung, bedeuten, so gewinnen sie an Kraft, wenn wir den Vorstellungen nachgehen, die sich Fechner über das jenseitige Leben bildet. — Es ist allerdings keine dankbare Aufgabe, das Fechnersche Jenseits mit kurzen Strichen zu skizzieren. Auch leidet das Bild, das Fechner entwirft, unendlich, wenn man es auf den Raum von ein paar Blättern projiziert. Zudem rückt auch das Auge und die Brille des Darstellers nur immer bestimmte Bildchen in den Brennpunkt und stellt sie untereinander in ein verändertes Verhältnis. — Und noch eins wäre nötig für den, der unseres Philosophen Gedanken wiedergeben wollte: er müßte ein Poet sein wie Fechner, ein Dichter in doppelter Hinsicht: ihm müßte die Sprache sich beugen wie unserm unvergleichlichen Dichterphilosophen, und sein Herz müßte rein, unbefleckt, lauter sein wie das unschuldige Gemüt, die Kindesseele dieses Pfarrerssohnes aus Großsärchen. Wessen Herz aber wäre nicht „angekränkelt" vom Gifte des Pessimismus in diesen Tagen, wo der Optimismus fast wie ein geistiger Rückstand, eine Unbildung, zum mindesten als Zeichen eines Sonderlings, eines wunderlichen Kauzes gilt? — Herzensreinheit in der Periode der „Umwertung aller Werte"? — Wer wollte nicht ehrlich bekennen, daß er hie und da im Sturme des Lebens — wenn nicht gescheitert, so doch — gestrauchelt sei, daß es Momente gegeben

[1]) *F. Paulsen*, „Einleitung in die Philosophie", S. 252.

habe, wo Nietzsche ihm — wenn auch nicht als Prophet galt, so doch — ein willkommenes Hintertürchen öffnete?

„Harmlos und naiv, und dabei sinnig", wie Kuntze[1]) Fechner nennt, wer wär' es von uns, die wir mitten im Leben, im Kampfe stehen?

Eine Projektion der Fechnerschen Gedankenbildung und phantasiereichen Bilder wird's also nur, die hier geboten wird, eine Projizierung auf einen immer nur hie und da aufnahmefähigen Boden. Da aber der Verfasser die pantheistische Weltanschauung seine eigene nennt, so wird vielleicht der Mittelgrund des Bildes nicht verrückt werden, so daß es immer ein Porträt bleibt, allerdings eine Photographie — ohne Farbe, eine Perspektive, wie sie eine „Linse" entwirft.

Das Jenseits ist ein Diesseits. „Diesseits und Jenseits bestehen zugleich im höheren Geiste und bestehen nicht zusammenhangslos nebeneinander[2])." Das Jenseits ist eine Erweiterung und Steigerung des Lebens, das wir hier in Gott führen. In Gott! Darum „kannst du dich in deinem jetzigen Leben . . . betrachten wie einen Schmied, der sich selbst seinen künftigen Leib zurechthämmert"[3]). Dieser „weitere" Leib schläft jetzt, während der „enge" wacht; nur in seinen Wirkungen, in den Vorstellungen derer, in die wir unser Bild eingraben, wacht er. Da — kommt der Tod und bricht das alte Leben plötzlich ab, genau wie es bei der Geburt geschah[4]); und der „weitere" Leib erwacht aus seinem Schlafe, um nicht mehr zu entschlummern. Das Erinnerungsleben beginnt; „nicht zwar, daß es im Jenseits bloß bei der Erinnerung des Diesseits bleiben sollte. Im Gegenteil, das Jenseits wird auch seine Fortentwickelung haben[5])." Wir treten zugleich „in ein inniger bewußtes, höher gesteigertes Verhältnis zum höhern Geist"[6]). Und es wird „das Lichtwerden oder Hellerbewußtwerden unserer Beziehungen zu dem höheren und höchsten Geiste im Jenseits ebensowohl ein Lichtwerden des Himmels, als ein Entbrennen der Hölle für uns sein können, und ob das eine oder andere, wird von unserm Verdienst im Diesseits abhängen"[7]). Jeder schafft sich also die Bedingungen seines zukünftigen Lebens selber; mit Pauli Worten: „*ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει*" (Gal. VI, 7). „Das ist die große Gerechtigkeit der Schöpfung[8])." Wer ein rechtschaffenes Leben auf Erden führte, der hat sich „einen Organismus geschaffen, der einen größern oder kleinern Umfang erfüllen und mehr oder weniger Fortentwicke-

---

[1]) *J. E. Kuntze*, „Gustav Theodor Fechner", S. 5.
[2]) *Z.*, II, S. 228.
[3]) *Z.*, II, S. 295; desgl. *B.*, S. 7. [4]) *T.*, S. 43.
[5]) *Z.*, II, S. 198; *Z.*, II, S. 319/320. [6]) *Z.*, II, S. 215.
[7]) *Z.*, II, S. 216. [8]) *B.*, S. 13.

lungskraft haben wird, je nachdem der Geist des Menschen selbst bei Lebzeiten weiter und kräftiger um sich griff“ [1]). Die Erinnerung an einen rechtschaffenen Lebensinhalt wird sein Himmel sein; denn er wird die Wirkungen seines Lebens als in der Richtung des göttlichen Willens fühlen. Wo er aber Gottes Willen widerstrebte und noch im Jenseits widerstrebt — denn auch dort gibt es keinen Sprung, sondern nur Entwickelung —, wird er das „Wider-Gott-Sein“ — als ein Fegefeuer, als Höllenqual empfinden, bis er seine Schuld ausgleicht, sich vervollkommnet, bis der letzte Heller der Schuld bezahlt ist [2]) und er schließlich auch in den letzten Punkten Gottes Willen zu dem seinigen gemacht hat. Der, dessen Leben keinen würdigen Inhalt hatte, wird in der Erinnerung an sein verfehltes Erdendasein die Pein der Hölle fühlen, die um so größer sein wird, als er nun die Folgen seiner Taten überschaut und zugleich erkennt, daß das Böse im Jenseits alles von der wachsenden Macht des Guten überwunden wird, so daß er sich seiner Nichtigkeit bewußt wird. Die Seligkeit der Guten wird ihm Qual bedeuten, wie die Guten die Leiden der Bösen quälen werden, wenn sie jetzt in höherem Maße erkennen werden, daß die Pein der Bösen eine Folge auch ihrer Vergehungen und Irrungen ist. Sind sie schuldlos an den Leiden der Bösen, dann wird sie deren Qual nicht peinigen, da sie wissen, daß die Bösen „nur brennen, daß das Böse an ihnen verbrenne, daß auch sie zu den Guten heraussteigen werden“ [3]). Sie sehen nicht nur gegenseitig ihre Lust und ihr Leid, sondern überschauen ihre Wirkungen unter den noch diesseits Lebenden. Wer immer nur durch ein absichtlich oder unvorsichtig hingesprochenes Wort jemand auf die Bahn des Bösen getrieben hat, der wird diese Folgen unmittelbar empfinden. „Weh dem, welchem Verwünschungen, Fluch, ein Andenken voll Schrecken folgen. Die ihm im Diesseits folgten, holen ihn im Tode ein. Jedes Wehe, das ihm nachgerufen wird, ist ein ihm nachgesandter Pfeil, der in sein Inneres dringt [4]). Nun ist aber kein Mensch ganz schlecht. In jedem lebt ein Unvergängliches; das ist das, was an ihm schön, wahr und gut ist. „Und wenn nur ein Senfkorn in ihm ist — in wem aber keines wäre, der wäre nicht, — so wird es zuletzt gereinigt von Spreu und Schlacken durch das, nur den Bösen quälende Fegefeuer des Lebens auf der dritten Stufe übrig bleiben, und, wenn auch spät, noch zum herrlichen Baume wachsen können [5]).“

Himmel und Hölle ist kein Hie und Da, kein Oben und Unten, sondern ein Mit- und Nebeneinander am Leibe der Erde. „Der-

[1]) *B.*, S. 11/12. [2]) *Z.*, II, S. 369.
[3]) *Z.*, II, S. 371. [4]) *B.*, S. 34. [5]) *B.*, S. 15.

selbe Raum wird uns allen gemeinschaftlich angehören, doch wird jeder dazu in einer andern Beziehung stehen[1]." Und es gibt zwischen Guten und Bösen keine Kluft, die unüberbrückbar wäre; das Gute siegt zuletzt — auch im Bösen; auch er ist ein Kind Gottes und wird am Ende sich in dem Hause des Vaters heimisch fühlen. Darum rüstig und wacker, auf daß wir nicht umgetrieben werden, wenn die andren Geister schon lange in Gott ruhen[2])!

Und wie wird unser Verhältnis zu Gott zu denken sein? — „Wir werden unmittelbar erkennen, daß wir in ihm leben und weben und sind, und er in uns. Wir werden fühlen, daß wir unsern Lebensboden in ihm haben, aber auch fühlen, daß und was wir für ihn bedeuten[3])."

Und das Verhältnis der Geister zueinander? — „Wie die Gedanken miteinander in unserm Geiste, verkehren jene zusammen in dem höheren Geiste[4])," „Wie aber in uns der Gedanke am Gedanken sich reinigt von dem, was unwahr in ihm ist, und wie die Gedanken sich verknüpfen durch ihre gemeinsamen Momente zu höheren Gedanken, und jeder sich dadurch ergänzt in dem, was jedem fehlt, so werden auch die Geister in ihrem gegenseitigen Verkehr die Mittel ihres Fortschritts zur Vollendung finden[5])."

Es gibt ein Wiedersehen; die Bande, die uns hier aneinanderketten, werden mit dem Tode nicht zerrissen. Sind wir doch hier im Anschauungsleben des höheren Geistes miteinander verschlungen; also werden wir's auch in seinem Erinnerungsleben sein[6]). Die Geister „begegnen sich, wenn sie sich mit Bewußtsein begegnen"[7]). „Die Gestalten, in welchen wir uns im jenseitigen Leben erscheinen, verhalten sich zu den Gestalten, in denen wir uns im diesseitigen Leben erscheinen, wie die Erinnerungsbilder zu den Anschauungsbildern dieser Gestalten . . . Die Erscheinung der Gestalt bleibt wesentlich noch die frühere, nur nimmt sie das leichtere, freiere Wesen des Erinnerungsbildes an[8])."

Die Geister der Toten verkehren nicht nur miteinander, sondern auch mit den Lebenden. Wir können ihrer allerdings nur gedenken, da wir an den engen Leib gebunden sind. Aber die Toten, die Geister, sind frei in ihrer Bewegung[9]); sie sind da, wenn wir ihrer gedenken; sie fühlen, was uns bewegt; denken wir an einen Lebenden, so können wir sein Bewußtsein nicht so unmittelbar anregen wie das des Toten, dessen Bewußtsein „in Bezug auf das, was von ihm als Folge seines bewußten Seins in andern fortwirkt", immer wach ist[10]). Ich setze hier ein Wort Fechners

---

[1]) *Z*, II, S. 304; *Z*., II, S. 370. [2]) *B*., S. 14.
[3]) *Z*., II, S. 215. [4]) *B*., S. 49. [5]) *B*., S. 51.
[6]) Z., II, S. 219. [7]) *B*., S. 30. [8]) *Z*., II, S. 272. [9]) *B*., S. 70.
[10]) *Z*., II, S. 389.

her, das ich für eins der dichterisch schönsten halte[1]): „Wenn sich jemand eines lieben Toten recht lebendig erinnert, so ist dieser auch gleich lebendig bei ihm, und so kann die Gattin den Gatten, der vor ihr heimgegangen, wieder zu sich locken, und kann wissen, daß er um so mehr bei ihr ist, je mehr sie bei ihm ist, und so bewußter bei ihr ist und ihrer selbst gedenkt, je mehr sie seiner bewußten Beziehungen zu ihr gedenkt; ja der Wunsch, daß er ihrer denken möchte, wird hinreichen, ihn an sie denken zu machen, und je heftiger sie es wünscht, desto lebendiger wird sein Gedanke an sie sein; und wenn sie ihr Leben ganz der Erinnerung und dem Handeln in seinem Sinne widmet, so wird sein Leben auch immer in innigster und bewußtester Beziehung zu dem ihren bleiben." Von hier aus erhalten die Gedächtnisfeiern und Denkmäler für die Toten in Fechners Augen eine neue Bedeutung. Sie erhalten nicht nur das Andenken der Toten für uns wach, sondern sind zugleich Mittel, die Toten selbst in Bewußtseinsbeziehung zu den Lebenden zu erhalten[2]).

So reichen sich Diesseits und Jenseits die Hände. Es ist nicht eine lebendige und eine tote Hand, sondern es sind zwei Hände, die aus verschiedenen Lebenskreisen fassen[3]). Beide sind schon jetzt eingetan dem höheren Geiste, Gott[4]).

„In Gott ruht meine Seele;
Du sprichst, daß sie vergeht,
Da trag' ich keine Sorgen,
Auf immer ist geborgen,
Die jetzt in ihm besteht.

In Gott ruht meine Seele;
Scheint ganz es mit ihr aus,
Die Spur von ihr verloren,
Tritt sie nur neu geboren
Ein in ein höh'res Haus."

Mit dem skizzenhaften Entwurf dieser wesentlichsten Gedanken Fechners ist bei weitem nicht der Reichtum an Ideen und phantasievollen Vorstellungen Fechners erschöpft. — Er hat viel und oft an den Tod gedacht, so wohl vor allem in seiner Krankheit. Und immer sind's neue Bilder, die sein Auge sieht, an denen es Labsal findet. Durch alle seine philosophisch-poetischen Schriften zieht sich der Gedanke an das Jenseits hindurch; immer wieder erscheint ihm das Leben nach dem Tode in einer andern Beleuchtung, und immer verklärt das Licht jene stille Welt. — Gewiß ist: Fechner hat in solchen Gedanken für sich selbst die Ruhe finden wollen und hat sich mit dem „Sterben" versöhnt. Aber er suchte diesen Frieden auch für andere, zunächst für die, welche ihm nahe standen.

[1]) *Z.*, II, S. 388; cf. *B.*, S. 33.
[2]) *Z.*, II, S. 389. [3]) *Ibidem.* [4]) *T.*, S. 66.

Kein Zweifel: wenn er von der Gattin spricht, die ihren heimgegangenen Gatten zu sich lockt, wem anders als seinem treuen Weibe gelten solche Trostesworte? — Und wenn er nach neuen Gründen suchte, um den Glauben an ein Jenseits annehmbar, möglich, glaubhaft zu machen, so hat er wohl gefühlt, daß das, was uns oft am offenen Grabe aus dem Munde eines Geistlichen entgegentönt, dem trauernden, aufgerissenen Herzen nicht genügt: er wollte neue Gründe und Stützen schaffen, um die zweifelnden, hadernden Seelen mit Gott zu versöhnen.

In der Tat: der Glaube an ein Leben nach dem Tode ist im Rückgange begriffen; die Naturwissenschaften weisen ihn ab. Und uns, die wir ausschauen nach einem Port, da wir Ruhe finden für unsere Seele, bleibt keine Hoffnung — wie einst den Griechen, denen vor dem Hades graute. Tritt dann einmal der Tod ganz nahe heran und packt erbarmungslos unser Liebstes, das wir besaßen, dann lechzt die Seele, die, um nicht zu verzweifeln, bisher dem Gedanken an Sterben und ewige Trennung aus dem Wege ging, nach einem Trosteswort. Man achte auf die tränenfeuchten Augen, wie sie am Grabe an den Lippen des Geistlichen hangen! Und was wir da vernehmen —: meist „tönend Erz und klingende Schelle". Fröstelnd wenden wir uns ab. — Ein Fechner am Grabe! Welch ein Bild! Dort gehört er hin, da ist sein eigentlicher Platz. Nur ein solcher Mann und ein solches Kind zugleich schlägt die Saiten an, die Widerhall in unsern Herzen finden. In der Trauer, im Gram um ein verlorenes Gut, wann die Wunden noch bluten, da wird er uns zum Freunde und Führer. — Oft will's mir scheinen, als wolle er mit all den Weisen, die er anschlägt, denen, die berufen sind, am Sarge zu trösten, nur Winke geben, wie sie's machen sollen. Eine Fülle von Gedanken zu Predigten — das ist sein „Büchlein vom Leben nach dem Tode", das ist sein „Zend-Avesta". Das „Jenseits" — es ist das Hohelied Fechners.

's ist Poesie, was uns Fechner bot. Und an den Dichter von Gottes Gnaden soll sich keine Kritik wagen. — Ich möchte nur noch folgendes über den Wert dieser Gedanken selbst hinzufügen:

Die Berechtigung der Gedankenbildung liegt im praktischen Bedürfnis des Menschen; und wenn sie nicht direkt dem widerstrebt und widerstreitet, was die Wissenschaft uns lehrt, so ist sie als Ergänzung unseres Wissens dem theoretischen Motiv zum Glauben gerecht geworden. Wir müssen uns mit dem probabile bescheiden. — Aber Fechners „Jenseits" hat Vorzüge vor den gewöhnlichen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Ich hebe folgende hervor:

Einmal weht hier griechischer Geist. *Ἐλεύθερον δὲ τὸ Ἑλληνικόν.* Verfehltes Leben, nichtiges Dasein, Leben ohne Inhalt, eitles Streben, das ist die Hölle. Und solche Vorstellung ist eines freien Mannes

würdiger als ein Bild voll Grauen und Schrecken, etwa wie's sich Dante malt. Es ist mir noch erinnerlich, wie mich als Kind die „berühmten" Bilder vom Jüngsten Gericht abgestoßen haben; ich denke etwa an die Darstellung in der Marienkirche zu Danzig. Noch heute habe ich vor einem solchen Bilde das Gefühl, der Schöpfer sei geistig krank, der stunden-, tage- und mondelang Blick und Aufmerksamkeit auf solche Gestalten richten kann. Die Qualen dagegen eines Tantalos, Sisyphos, der Danaiden erschienen mir stets dem Zwecke der Strafe mehr zu entsprechen, auch wollten sie mir immer sinniger erscheinen; der Grieche wußte wirklich, was Hölle war. Einsicht in unser eitles Bemühen, Erkenntnis eines inhaltslosen Lebens — das ist Hölle; aber zugleich ist's ein Läuterungsfeuer. Und damit kommen wir zu einem zweiten Vorzug der Fechnerschen Vorstellungen:

Die Hölle kann nicht ewig währen. Das fühlen wir unmittelbar. Noch entsinne ich mich, welch lebhafte Erörterung sich unter uns Primanern nach der Schulstunde entspann, als unser Religionslehrer argumentiert hatte: „Ewig heißt ewig und nichts anderes; hier steht's geschrieben: *καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον* (Matth. XXV, 46)." Von uns war keiner, der das glaubte. — Wann wird das Mittelalter in unsern Schulen zu Grabe getragen?

Die *ἀποκατάστασις πάντων* — was hat sie schon für Streit und fanatischen Eifer allein im theologischen Lager hervorgerufen! Und alles das um jenes Wort bei Matthäus, ein apokryphisches Wort nach meiner Meinung. Jesu Vorstellung von Gott war reiner, tiefer, als daß ich ihm einen solchen Ausspruch zutrauen könnte[1]). — Wie würdig Fechner! Er kennt nicht solchen Streit. Ihm entwickelten sich die Begriffe Himmel und Hölle allein aus dem Wesen Gottes. Gott will mit seinem obersten Willen das Gute; das ist Fechner gewiß, und das ist ihm genug.

Und damit gelangen wir zu einem dritten Vorzug seiner Lehre: sie bleibt harmonisch, in sich abgeschlossen. Die Seelen können nicht verloren gehen; sie sind der Erde etwas gewesen, und sie sind es noch, bleiben Glieder an ihrem Leibe, Organe der Empfindung, Vorstellung in höherem, weiterem Sinne. Daß die Erde ihre Organe einbüße, um immer wieder nur dieselben zu erzeugen, und mühsam mit der langsam wachsenden Erkenntnis ihrer Lebewesen gewinne an spärlichem, beschränktem Vorstellungsinhalt —: undenkbar; die Seelen, die sie im Tode zu sich ruft, entwickeln sich weiter, und dies bedeutet für die Erde selbst eine Bereicherung an Anschauungen und Vorstellungen, an Lebens-

[1]) Fechner hat übrigens versucht, die biblischen Stellen, die von der Ewigkeit der Höllenstrafen zeugen, in anderer Weise zu deuten — mit mehr oder weniger Willkür. cf. *Z.*, II, S. 408/411.

inhalt. — Das Jenseits ist so der Schlußstein in der Lehre der Allbeseelung, im Gebäude des Pantheismus. Fechner sagt selbst: Der Glaube an Gott und der Glaube an das Jenseits sind Geschwister[1]). — Wem nun der Fechnersche Gottesbegriff ein würdigerer zu sein scheint als der des theologischen Monotheismus, der wird auch im Fechnerschen „Jenseits" eine Vertiefung der vulgären Gedanken über diese „letzten Dinge" erblicken.

Noch einmal sei's gesagt: Ob es ein Jenseits gibt, wie's Fechner sich malt, danach kann nicht gefragt werden. Es sind nur Vorstellungen, die dem, der eines Glaubens an ein Jenseits bedarf, entgegenkommen, und das in doppelter Weise: Fechner erkennt dies Glaubensbedürfnis als berechtigt an und trägt ihm Rechnung; er vergißt dabei aber nicht die Rücksicht auf das, was die Wissenschaft fordert, er läßt seine Phantasie nicht ins Uferlose schweifen, obgleich gerade hier die Gefahr sehr nahe lag, sich im Mystischen zu verlieren, sondern er legt sich selber straffe Zügel an; seine Gedanken bleiben mögliche.

Um alles zusammenzufassen: Fechners Vorstellungen von Gott und Jenseits sind einerseits geistiger, anderseits menschlicher als die kirchliche Lehre. Macht der kirchlich Gläubige nur den Versuch, seine Gedanken über Gott und Jenseits auszusprechen, so verfällt er sofort in den puren Anthropomorphismus, und darin unterstützt ihn die Bibel selbst — die betreffenden Stellen sind bekannt genug. — Auf der andern Seite spricht er wieder vom Geist ohne Leib, von den fleisch- und blutlosen Seelen der Verstorbenen. Einmal klebt er am Boden, wird das Massive nicht los, das andere Mal vergeistigt er seinen Gott und seine Toten, daß Gespenster daraus werden. — Von diesem doppelten Mangel ist Fechners Philosophie frei. Und darum haben seine Gedanken nichts Peinigendes für unser logisches Gewissen und unsern Willen.

b) Der Optimismus.

Eine Philosophie, die sich selber „Tagesansicht" nennt, sieht das Licht der Welt. Wir haben bereits erkannt, daß Fechner das Übel nicht leugnet, daß er es auf Gottes unteren Willen zurückführt und glaubt, daß Gott auch die Lösung des Kampfes zwischen dem Bösen und Guten in sich trage. So war Fechner zu einem subjektiv befriedigenden Glauben gekommen. Der Philosoph der „Tagesansicht" lenkt unsere Aufmerksamkeit aber noch einmal in einem besonderen Kapitel[2]) auf dies Gebiet, indem

[1]) *T.*, S. 94. [2]) *T.*, Kap. XV.

er die Frage stellt: Was gibt's in größerem Maße in der Welt: Lust oder Unlust, Freud' oder Leid, Licht oder Schatten? Welche Anschauung ist berechtigt: Optimismus oder Pessimismus? Ehrlich bekennt er, daß er den Pessimismus nicht widerlegen kann[1]); aber doch neigt er sich — nicht ohne daß er pessimistische Regungen und Stimmungen kennen gelernt hätte — entschieden dem Optimismus zu; Fechners lichtfrohe Natur kann sich an keinem Punkte verleugnen.

Es könnte zunächst scheinen, als bilde die Entscheidung für Optimismus oder Pessimismus kein wesentliches Stück der Religionsphilosophie, da sie nur auf eine Summation von Lust- und Unlustquanten hinausläuft, ein Rechenexempel darstellt, das dazu unausführbar ist. Ja: da es sich hierbei im Grunde nur um eine Lebensstimmung handelt — Stimmungen aber sind schwankend —, so könnte man zweifelhaft sein, ob diese Frage überhaupt eine philosophische ist. Jedenfalls fehlt es nicht an solchen, die das leugnen. So sagte A. Lasson bei einer Diskussion über den Pessimismus, die im Oktober 1878 in der „Philosophischen Gesellschaft" zu Berlin stattfand: „Eine Debatte über Pessimismus und was damit zusammenhängt, ist mir an sich etwas Fatales, weil ich in dem Gegenstande kaum einen Anlaß zu ernstlicher Überlegung, geschweige denn ein philosophisches Problem zu finden vermag[2])." — Ich bin überzeugt, daß jeder Philosoph zu dieser Frage irgendwie Stellung nehmen muß; und in der Tat umgeht auch kaum einer diese Stellungnahme. Ebenso ist es meine Überzeugung, daß eine Religionsphilosophie sich um die Begründung dieser oder jener Lebensstimmungen zu kümmern hat. Die Religionen selbst sind ja, wie es uns Schopenhauer gezeigt hat, Ausdruck solcher Lebensstimmungen. Wir wissen, daß es optimistische und pessimistische Religionen gibt; Schopenhauer hat uns den Blick dafür geöffnet. Und nehmen wir irgendein neueres religionsphilosophisches Werk zur Hand, so sehen wir, daß in der Tat lange Spalten sich mit diesem Problem beschäftigen. — Nicht ohne Grund! Denn die Frage streift ein anderes, höchst wichtiges Gebiet der Religionsphilosophie und damit der Philosophie überhaupt: die Ethik. Nirgends aber ist vielleicht die Frage nach der Lust und Unlust mit der Ethik so innig verquickt wie bei Fechner, wie uns das in seinem Büchlein: „Über das höchste Gut" schon rein äußerlich entgegentritt.

Wollen wir also zu seiner Ethik Stellung nehmen, so müssen wir uns zunächst mit seinem Optimismus auseinandersetzen. Es wird sich hierbei nur um die eine Frage handeln: Wie begründet

[1]) *T.*, S. 143.

[2]) „*Verhandlungen der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin*", Leipzig (Dürr) 1879, XV. Heft, S. 52.

Fechner seine optimistische Lebensanschauung? Und da wir bereits wissen, daß er nicht den Pessimismus zu widerlegen wähnt, so bleibt es unsere Aufgabe, zu erweisen,, welcher relative Wert seinen Gedanken zukommt.

Fechner sagt: „Der Tagesphilosoph möchte . . . . gern alles hell sehen, kann es freilich nicht so wie er möchte, kann mit aller seiner Philosophie das Übel in der Welt nicht leugnen, noch daraus wegbringen[1])." Es gibt physisches, moralisches und intellektuelles Übel[2]). Wir können das Auge dagegen nicht verschließen; aber ebensowenig dürfen wir es gegen die Lichtseiten der Welt verschließen. Lust und Unlust — beides ist vorhanden. Welche Seite überwiegt?

Es ist die Frage, die Eduard v. Hartmann in seiner „Buchführung" dahin entschied, daß es mehr Unlust als Lust gebe. — Fechner hält die Aufstellung einer solchen Bilanz für unmöglich. Eben darum erkennt er auch, daß es ein vergebliches Unterfangen wäre, den Pessimismus ad absurdum führen zu wollen. Er behauptet nur, daß einer Betrachtung der Dinge, die deren Lichtseiten sieht, gleich kräftige und beachtungswerte Gründe zu Gebote stehen wie der pessimistischen Nachtansicht. Wo Schatten ist, da ist auch Licht. Ja, Fechner meint, daß gar oft das, was wir Schatten nennen, bei gründlicherer, tieferer Betrachtung als Licht erscheine.

Wir wollen zunächst aus der Fülle der Fechnerschen Reflexionen über „die Weltfragen Lust und Unlust" durch Gegenüberstellung der pessimistischen und optimistischen Ansicht eine Reihe spezifisch Fechnerscher Gedanken auswählen, die uns als die bemerkenswertesten erscheinen, um darzulegen, wie Fechner dort, wo Schatten herrscht, das Licht sucht und findet.

Die Nachtansicht lehrt: Die Unlust überwiegt; wohin wir blicken, überall Schmerz, Leid, Jammer, Elend. Das Leben ist nicht wert, gelebt zu werden. Fechner erwidert: Die Erfahrung erweist, daß die Lust zum Leben überwiegt; das wäre aber unmöglich, wenn nicht die Lust am Leben überwöge[3]).

Die Nachtansicht heißt uns darauf achten, wie der Schmerz, körperlicher und geistiger, uns beständig plagen kann, während die Lust gar bald abstumpft. — Der Tagesphilosoph hält dem entgegen: Lustquellen nach mäßigem Genusse und mäßiger Zwischenzeit können mit immer neuer Wirkung erneuert werden. „Ja, wer mag sagen, daß sich die Lust an einer täglichen Beschäftigung ... im andern Sinne abstumpft, als daß man sie nicht kontinuierlich im Bewußtsein haben kann, indes unversiegbare Quellen immer wiederkehrender Lust darin liegen[4])."

---

[1]) *T.*, S. 130. [2]) *T.*, S. 155. [3]) *T.*, S. 140. [4]) *T.*, S. 141.

Der Pessimist weist uns auf die Arbeit ohne Ende hin. Schwierigkeiten türmen sich vor uns auf und trennen uns von dem Ziel. Sind sie überwunden, so tritt Übermüdung und dann Langeweile, Leere ein; und quält uns nicht der languor, so zeigt sich alsbald von ferne ein neues Ziel; und um es zu erreichen, müssen wir alle unsere Kräfte anspannen; denn neue — ebenso viele Schwierigkeiten und Hindernisse stellen sich uns in den Weg. Ist auch dieses Ziel erreicht, so werden wir abermals inne, daß wir gefoppt sind; und so geht es fort in infinitum. „Wir schöpfen mit dem Danaidenfaß[1])", pendeln beständig zwischen Wunsch und Langeweile. — Fechner antwortet: Es kann so sein, aber alles das ist nicht Regel. Vielmehr bleibt es bei dem Goetheschen Wort: „Saure Wochen, frohe Feste"[2]). „Auch ist wohltuende Abwechslung von Arbeit mit Ruhe viel häufiger als Übermüdung und Langeweile[3])." Und die Überwindung von Schwierigkeiten selbst ist von Lustgefühlen begleitet[4]).

Aber, meint der Pessimist, das beständige Auftauchen neuer begehrenswerter Ziele, die uns nie an ein definitives Ende bringen: es zeigt uns, daß kein Ziel unsere Hoffnung ganz erfüllt. Wir leben in Illusionen! — Fechner bemerkt: Und sei es so. Dann brachten uns die Illusionen Lust, und sie sind deshalb nicht weniger lustvoll, daß es Illusionen sind[5]).

Und nun führt uns der Nachtphilosoph hinein in die Stätten des Elends und zeigt uns die Tiefe des Leids. — Und Fechner heißt ihn auf die Höhen der Lust kommen und entrollt ihm mit wenigen Strichen ein Bild, das der Sonnenglanz überflutet. Ich soll dir die Gipfelpunkte der Lust enthüllen? „Was fällt mir da alles ein. Ein heiterer Abend in geselligem Kreise, der Blick in ein schönes oder liebliches Gesicht, die erste Zeit der jungen Liebe, das Gefühl, sich in Freud' und Leid mit einem oder einer eins zu wissen, das Mutterglück, die Freude, ein großes Geschenk zu empfangen oder zu geben, der Weihnachtsabend, die schönen Aussichten auf einer Reise, die Raphaelsche Sixtina und die Beethovensche C-Moll-Symphonie, und was nicht alles noch; über alles ein reines Gewissen und das Bewußtsein, in Gottes Hand zu stehen. Es wäre doch schade, wenn eine Welt mit all dem nicht bestände[6])."

Also: es gibt Licht und Schatten. Noch immer bleibt die Frage offen, wessen die Herrschaft ist. „Oft", so gesteht Fechner, „will es mir selbst so scheinen, als ob alles in allem genommen die Unlust doch im ganzen überwöge, und wen ich ringsum frage, dem scheint es meist ebenso, indes er sich immer noch das Leben

[1]) *A. Schopenhauer*, „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. I, S. 412/413.
[2]) *T.*, S. 142. [3]) *Ibidem.* [4]) *Ibidem.*
[5]) *T.*, S. 141. [6]) *T.*, S. 142/143.

gern gefallen läßt[1])." So läge der Schluß nahe, daß Pessimist und Optimist in gleichem Rechte sind, wie die Reihe der negativen und positiven Zahlen unendlich, also gleich groß ist, wie es zu jedem Rechts ein Links gibt, wie kein Körper positiv elektrisch werden kann, ohne daß ein anderer in seiner unmittelbaren Nachbarschaft negativ elektrisch wird[2]). Und beide — Optimist und Pessimist — haben in gleicher Weise unrecht. Jeder sieht nur die eine Seite, beeinflußt von seiner Gemütsdisposition. Durch bloßes In-den-Mittelpunkt-Rücken der Licht- oder Schattenseiten des Lebens kann die Frage nach dem Plus oder Minus der Lust und Unlust nicht entschieden werden.

Machen wir einen Augenblick Halt, um zu diesen Gedanken Fechners Stellung zu nehmen!

Er hat recht. Wir haben mit Freud' und Leid, mit Lust und Unlust zu rechnen. Und es käme — mit F. Paulsen zu reden[3]) — auf ein statistisches Verfahren hinaus, eine Summierung aller Lust- und Unlustquanten, um zu berechnen, nach welcher Seite hin sich die Wage neigt: ein eitles Unternehmen, zu dem uns schon der erste Ansatz fehlt.

Achten wir auf die Qualität der Gründe, die von beiden Seiten vorgebracht werden, so ist zuzugeben, daß dem Pessimisten oft mehr Kraft und Pathos zu Gebote steht. Man hat es zur förmlichen Meisterschaft in der Aufdeckung des Elends dieser Welt gebracht. Wenn ich auch das Gefühl Fechners, Hartmann habe mit erschreckender Vollständigkeit das Übergewicht der Unlust dargestellt[4]), nicht teilen kann, so kann ich doch versichern, daß niemand auf mein Gemüt annähernd in dem Maße gewirkt hat wie Schopenhauer. In seiner Begründung des Pessimismus liegt Wucht, Überzeugungskraft; denn Pessimismus und Person decken sich hier, während mir Hartmann in einem ähnlichen Lichte erscheint wie Montaigne, der Grand-Seigneur, der die Dinge immer in einem andern Lichte sieht als gewöhnliche Menschen; und dann sagen die Durchschnittsmenschen: „Ja, der — das ist ein ganzer Kerl; der führt Geschosse auf, dagegen nützen keine Sandhügel." — Vielleicht hätten Fechners Gegengründe gegen den Pessimismus an Kraft gewonnen, wenn er sich gegen Schopenhauer gewandt hätte. Vielleicht! — Möglich, daß er auch, wenn er ihn wirklich ganz und gar gekannt hätte, sich abgewandt hätte mit dem Gefühl, der Einsiedler dort in Frankfurt sei krank gewesen an seiner Seele. — Haben nun Fechners Einwände gegen den Pessimismus Überzeugungskraft? — Ich wage es nicht zu entscheiden; es kommt auf den Boden an, auf den sein Wort fällt. Wer nach

---

[1]) *T.*, S. 143. [2]) *T.*, S. 137/138.
[3]) *F. Paulsen*, „System der Ethik", I, S. 289/290. [4]) *T.*, S. 139.

Befreiung sucht vom pessimistischen Druck, dem öffnen Fechners Gedanken den Blick für die heitere Seite des Lebens, in dem werden sie fruchtbar; wer einmal mit Fechners Auge in die Welt hineinguckt, dem eröffnen sich immer neue Perspektiven. Zum mindesten sind seine Gedanken der Erwägung würdig. Sie stoßen nicht ab. — Ich denke dabei an eine Predigt, die ich einst anhören mußte, in der sich der Geistliche zu dem Satze verstieg: „Du klagst über Armut? Schau' an deinen rechten Arm! Möchtest du ihn einbüßen um eine Million? Oder wolltest du eins deiner Augen missen um eine Million? — Sieh', mein Christ, da bist du schon im Vollbesitz von zwei Millonen!" Ich sah meinen Nachbar den Kopf schütteln. Ich glaube aber, niemand schüttelt ablehnend das Haupt, wenn er Fechner predigen hört: „Blick' in ein liebes Gesicht! Nun sag': ist's nicht Wonne, was du empfindest, wenn du in die Tiefen dieser Augensterne schaust? Gibt's nicht Schönes auf Erden?" — Wie bei Schopenhauer, so steht auch bei Fechner Lehre und Person auf demselben Boden. Und darum hie Gewicht, hie Gegengewicht. — Eins aber hat Fechner vor ihm voraus: Er ist eine normale Natur im Gegensatz zu jenem Schwarzseher. Allerdings, er war kein Menschenkenner wie Schopenhauer. Dazu war er „zu harmlos und naiv"[1]). Aber dafür fällt ein anderes schwer ins Gewicht: Fechner hat den Leidenskelch gekostet — wie selten einer. Und wer immer im Leiden stand und nicht an Gott und der Welt verzweifelte, dessen Stimme wiegt. „Man soll die Stimmen wägen und nicht zählen", ruft Sapieha in Schillers „Demetrius".

Versuchen wir aber das Wägen, so werden wir wieder erkennen, daß es in beiden Lagern seichte und tiefe Naturen gibt. Die definitive Entscheidung kann nicht fallen; wir haben mit den Stimmungsschwankungen unseres Herzens zu rechnen. Die Wage züngelt. Heute ist's ein trüber Morgen, der mich beim Erwachen begrüßt; und ich reflektiere: „Schrecklich diese Träume in der Nacht! War's ein schlechter Traum, dann hast du nicht einmal in der Nacht Ruhe gehabt; war's ein guter Traum, ja: warum kannst du so etwas nicht einmal erleben!" Morgen lacht die Sonne in mein Zimmer und weckt mich vom Lager; und meine Gedanken sind: „Eigentlich doch ganz nett diese nächtlichen Träume! War's ein guter Traum, nun, so hast du die Nacht angenehm verbracht; war's ein böser Traum: Gott sei Dank, es war nur ein Traum!"

Fechner genügt es nicht, die beiden Tatsachen „Lust und Unlust", „Gut und Übel" aufzuführen, um zu zeigen, daß eine doppelte Betrachtungsweise der Dinge möglich ist. Ihm ist daran

---

[1]) *J. E. Kuntze*, „Gustav Theodor Fechner", S. 5.

gelegen, unsere Augen dafür sehend zu machen, daß vieles Licht uns oft nur als Schatten erscheint; er möchte aus dem Schatten selbst gern Licht machen.

Folgende Gedanken sind's vorzüglich, die in diese Richtung weisen: Er sagt: Es „hat uns noch mehr als die Frage nach den bestehenden Verhältnissen der Lust und Unlust die Frage zu interessieren, ob und in welchem Sinne sich das Verhältnis dazwischen im Fortschritt der Zeit, mit der wir selbst fortschreiten, ändere[1])."

In seinen „Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen[2])" hat Fechner das „Prinzip der Tendenz zur Stabilität" aufgestellt, das er so formuliert: „In jedem sich selbst überlassenen oder unter konstanten Außenbedingungen befindlichen System materieller Teile, und mithin auch im materiellen Weltsystem, sofern wir es als ein abgeschlossenes betrachten, findet bei Ausschluß ins Unendliche gehender Bewegungen eine kontinuierliche Fortschreitung von instablern zu stablern Zuständen bis zu einem voll oder approximativ stabeln Endzustande statt[3])." Dieses Prinzip, das Fechner für die physische Welt zu seiner kosmorganischen Hypothese benutzte, verwertet er zugleich für die psychische Welt, indem er es zum „Prinzip der Tendenz zur Harmonie" erweitert[4]). Und von hier aus ergibt sich ihm eine neue Begründung der optimistischen Weltanschauung[5]). Drei Thesen sind es vor allem, die Fechner unter diesem Gesichtspunkte aufstellt.

Er sagt: „Die Tendenz gegen das Übel und im Sinne des Guten beherrscht in der Art überwiegend das Ganze, daß eine kontinuierlich fortschreitende Besserung der bestehenden Weltzustände im ganzen genommen, d. i. eins ins andere gerechnet, stattfindet, ohne damit das ganze Übel auf einmal heben zu können[6])."

Wenn man nur hinreichend große Epochen und Räume vergleicht, so ergibt sich, „daß Religion und Moral, Gesetze, staatliche und soziale Einrichtungen sich mehr und mehr vervollkommnen und die vollkommeneren weiter über die Erde ausbreiten"[7]), d. h. es ist in der Welt ein Streben nach Besserung der Zustände und nach Mehrung der Lust erkennbar. Weiter: „Es vermag nach dem Zusammenhange der Dinge und der Gesetze ihrer Auseinanderfolge der Fortschritt zum Besseren im ganzen sich nicht ohne zeitweise Rückschritte im einzelnen oder besonderen zu vollziehen, also tauchen mit jedem neuen Fortschritt im ganzen zum Besseren auch neue Übel in der Welt auf, die doch den Fort-

[1]) *T.*, S. 143. [2]) *J.*, Kap. III.
[3]) *J.*, S. 30., *T.*, S. 206. [4]) T., S. 218.
[5]) cf. *K. Laßwitz*, „Gustav Theodor Fechner", S. 176ff.
[6]) *T.*, S. 155. [7]) *T.*, S. 144.

schritt im ganzen aufwiegen[1])." Jeder strebt nach eigener Lust; und diese Tendenz steht oft in Widerspruch mit der Lust und den Tendenzen anderer einzelnen[2]); und daraus ergibt sich, daß ein Überschuß der Lust über die Unlust in der gegenwärtigen Welt nicht statuiert werden kann. Der Kampf der Tendenzen der einzelnen gegeneinander führt oft — so will es uns scheinen — zu einem Rückschritt; es kommen uns dann nur die Disharmonien, die Übel im Weltganzen zum Bewußtsein.

Aber, so fährt nun Fechner fort, „diese Übel setzen sich später selbst in einen Beitrag zur allgemeinen Besserung der Welt um, indem sie durch die gegenwirkende Tendenz zum Umschlag gebracht und hiernach zum Quell eines neuen Guten werden, was ohne das vorausgegangene Übel nicht hätte entstehen können[3])." Mit Laßwitz: „Was an Unlust über die Bewußtseinsschwelle von Individuen steigt, kann in bezug auf höhere Systeme jener Instabilitätsform entsprechen, die zur Steigerung der Gesamtharmonie notwendig ist[4])," An diesem Punkte setzt der Glaube ein. Wer ein Auge dafür hat, daß überhaupt ein Fortschritt in der Weltentwickelung stattfindet, der faßt alle darauf hinzielenden Linien, Bestrebungen zusammen, ergänzt sie und sagt: Die Welt strebt einem Maximum von Lust zu, einer Lust, die nur in Gott gefühlt wird. Wohl gibt es Tendenzen, die dieser Richtung zu widerstreben scheinen, aber nur für unsere endliche Erkenntnis. In Gott findet alle Disharmonie ihre endgültige Lösung. Fechner schließt die Betrachtungen ab mit den Worten: „So denke ich mir . . . den Weltgang wie den einer Symphonie, in der freilich mehr und schwerere Dissonanzen unterlaufen als in den Symphonien unserer Konzertsäle, doch die nicht minder der Auflösung im ganzen wie für jeden einzelnen entgegengehen und durch diese Auflösung selbst das Lustergebnis über das einer Symphonie erhöhen, die sich bloß in Konsonanzen bewegen wollte. Zum Teil nun reichen die Dissonanzen aus dem Diesseits in das Jenseits; aber das Jenseits wird nicht müde, an ihrer Auflösung und Versöhnung fortzuarbeiten[5])."

Und er betont noch einmal, nichts sei hiermit bewiesen; denn in diesen Dingen lasse sich überhaupt nichts beweisen[6]).

Was hat Fechner mit diesem seinem Ideengange erreicht, wenn er selbst am Schlusse bekennen muß, daß er keinen Beweis für die Berechtigung seines Optimismus erbringen könne?

Theodor Simon meint, Fechner habe mit dem Prinzip der Tendenz zur Stabilität innerhalb seines Systems eine feste Grundlage für die Ansicht des Optimismus gefunden[7]), und erblickt darin

[1]) *T.*, S. 155. [2]) *T.*, S. 149. [3]) *T.*, S. 156.
[4]) *K. Laßwitz*, „Gustav Theodor Fechner", S. 178.
[5]) *T.*, S. 153. [6]) *Ibidem.*
[7]) *Th. Simon*, „Die Begründung des Optimismus bei Gustav Theodor Fechner", in den „*Monatsheften der Comenius-Gesellschaft*", Bd. VI, 1897, S. 305.

ein Hauptverdienst Fechners. Was die „feste Grundlage“ anbetrifft, so kann ich mich der Meinung Th. Simons nicht anschließen. Mir erscheint das auch nicht im Sinne Fechners selbst; sonst würde er nicht seine Gedanken bescheiden in einen Glauben und in eine frohe Hoffnung ausklingen lassen. Trotzdem glaube ich, daß Fechner die rechte Weise gefunden hat, um dem Pessimismus — in der Theorie — zu begegnen.

Der Pessimismus als Lebensstimmung ist berechtigt, aber nicht als eine Theorie, die sich absolut setzt. Findet Rousseau z. B. im Rückwärts der Weltentwickelung das erstrebenswerte Paradies, oder betont Schopenhauer — und mit ihm das ganze Heer der Pessimisten —, daß sich mit steigender Kultur die Sensibilität für das Leiden und damit das Leiden selbst mehre, so ist das ein Gang durch die Welt mit Scheuklappen; man sieht nur „seinen“ Weg. Weist Fechner auf den Weltentwickelungsgang nach vorwärts hin und berührt er wenigstens[1]) die sich steigernde Sensibilität auch für die Freuden, so ist das gewiß an sich eine einseitige Betrachtung; aber dieser Gedankengang ist bewußt einseitig — eben um der pessimistischen Betrachtungsweise willen. Er drückt somit den Pessimismus zu einer subjektiven Überzeugung herab, lehrt ihn Bescheidenheit. Sehr richtig zieht sich durch seine ganze Darstellung der Gedanke: Die Frage nach dem Überwiegen des Guten oder des Übels in der Welt liegt jenseits unserer Erkenntnis. Und wenn er nun ein neues Prinzip aufstellt, die Tendenz zur Harmonie, so will er damit weiter nichts sagen als: Es gibt auch eine Betrachtung der Dinge sub specie aeternitatis — von einem absoluten Standpunkte aus — mit den Augen Gottes. Und Gott mag die Entwickelung der Welt als auf eine immer höhere Vervollkommnung gerichtet sehen. Und, fügt er hinzu, der Mensch mag versuchen, im Glauben mit Gottes Auge in die Geschichte zu blicken. Gewiß ist: ihn wird schwindeln; aber ebenso sicher ist: manchmal wird er im Bösen das Gute erkennen. So sah Fechner selbst später in seiner Leidenszeit einen Puppenzustand, aus dem er verjüngt hervorging[2]), eine Führung Gottes, die ihn zu außerordentlichen Dingen berufen wollte[3]).

Den Pessimismus als Lebensstimmung hat Fechner nicht widerlegt, das konnte er nicht und wollte er auch nicht; die Theorie aber, die sich anmaßend als die absolute setzt, hat er widerlegt, indem er einmal eine Gegenbetrachtung einführte und anderseits auf die peripherische Stellung des Menschen hinwies, von der aus der Sinn des Lebens und der Welt nicht zu lösen sei.

Hat Fechners Optimismus Kraft? — Noch einmal sei die Frage erhoben.

Kein Zweifel: ein Optimist sein — ist schwer, niemals im

[1]) *T.*, S. 145.
[2]) *J. E. Kuntze*, „Gustav Theodor Fechner“, S. 116.
[3]) *Ebendort*, S. 125.

Glauben an das Gute schwanken — noch schwerer, ausharren bis ans Ende — heroisch. Wer traute sich den Mut zu, in jeder Lebenslage das Vertrauen auf Gott und seine Führung zu bewahren? — Es sei mir erlaubt, nur auf zwei Vorfälle in unsern Tagen zu verweisen, von denen man kaum Notiz nahm. Im vorigen Winter berichteten uns kurz die Zeitungen, in Gera seien zwei Schwestern in ihrem einsamen Zimmer erfroren und verhungert aufgefunden worden. Wie sie wohl gestorben sein mögen! Ob es ihnen möglich gewesen wäre, in ihren letzten Stunden an die große Weltsymphonie, von der uns Fechner sprach, zu glauben? — Ob sie nicht verzweifelt sind an Gott und Welt? Und wenn das wäre, wer wollte den Mut finden, sie zu richten? — Vor einigen Jahren überfielen in der Gegend von Stettin Wilddiebe einen Förster, banden ihn und fesselten seine Beine an zwei umgebogene elastische Bäume so, daß der Kopf des Unglücklichen einen Ameisenhaufen berührte und der Ärmste bei lebendigem Leibe skelettiert wurde. Ein Bild, grausig, teuflisch, daß man nicht daran glauben möchte, und doch Wirklichkeit, wie ich's aus dem Munde eines lieben Freundes erfuhr. — Wer möchte sich erkühnen, diesem Beklagenswerten ein Richter sein zu wollen, wenn er mit dem entsetzlichsten Fluch gegen Gott aus diesem Leben schied?

Als Forderung möchte ich den Optimismus nicht anerkennen. Immer Optimist bleiben erscheint fast unmenschlich. Das konnte nicht einmal der, der den Christen zum Vorbild im Leiden dient. Auch er kannte die Stunden des „Zitterns und Zagens" (Mark. XIV, 33). „Ist's möglich, daß dieser Kelch von mir gehe?" Dies Wort Jesu ist mir stets ein liebes gewesen. Hier zeigt er, daß er unser Bruder ist, daß ihm nichts Menschliches fremd ist, daß er fühlt, wie wir auch fühlen im Weh.

Es gibt Stunden, da der Pessimismus siegt, da er Balsam streut ins zerrissene Herz. — Man höre Leopardi[1]):

„Nun wirst du ruhn für immer,
Du müdes Herz. Hin ist der Wahn, der letzte,
Den ewig ich geglaubt. Er ist zerronnen.
Es schwand für holden Trug mir
Der Wunsch sogar, nicht bloß die Hoffnung. Ruhe
Nun aus für immer! Lange
Genug hast du gepocht. Nichts lebt, das würdig
Wär' deiner Regungen, und keinen Seufzer
Verdient die Erde. Bittre Langeweile
Ist unser Sein, und Kot die Welt — nichts andres.
Beruh'ge dich! Laß diese
Verzweiflung sein die letzte. Kein Geschenk hat
Für uns das Schicksal als den Tod. Verachte
Dich, die Natur, die dunkle
Gewalt, die schnöd' uns quält, im Dunkel herrschend,
Die grenzenlose Nichtigkeit des Ganzen."

[1]) *Leopardi*, „Gedichte" (übersetzt von Hamerling), Leipzig - Wien. (Bibliographisches Institut), S. 108. (Gedicht: „Auf sich selbst.")

Die Stimmung kennen wir alle. Es sind wirklich Töne des menschlichen Herzens, die Leopardi hier anschlägt. Und sie haben in sich eine Art von Trost, eine Kraft, uns aushalten zu heißen in diesem Leid, das jeder unserer Brüder teilt. Die Weltverachtung wird zum Panzer für uns, zur Rüstung wider das Schicksal.

„Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,
Sei nicht im Leid darüber; es ist nichts;
Und hast du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber; es ist nichts;
Vorüber geh'n die Schmerzen und die Wonnen,
Geh' an der Welt vorüber; es ist nichts."

So heißt's in einem alten persischen Liede. — Wer wollte leugnen, daß dieser Gleichmut, diese stoische Ataraxie, welche die Frucht des Pessimismus ist, eine königliche Stirn trägt? — Resignation läßt würdig sterben.

Wo bleibt die Kraft des Optimismus?

Der Optimismus hat in unserer Zeit ein verzerrtes Antlitz angenommen. Es gibt Optimisten der Zunge, Menschen, die allzu oft und allzu bereit demütig die Hände falten: „Nicht mein, sondern dein Wille, Herr, geschehe!" — wie wir früher von den räsonierenden Pessimisten, den Löwen des Salons, sprachen. — Aber es gibt auch einen Optimismus voll Kraft und Wirksamkeit. Das ist der Optimismus derer, die Helden des Leidens sind, die sich bewähret haben. Und von ihnen flutet's hinein in uns, daß wir selbst erstarken. Ich denke etwa an das unerschütterliche Vertrauen eines Thomas Campanella[1]) oder an die liebenswürdige Erscheinung eines Thomas Morus. Ein solcher Mann ist auch Fechner. Wir schauen zu ihm auf, empor; er wird uns zur Stütze, zum Vorbild. Eines Vorbildes aber bedürfen wir im Leid, wenn anders wir uns den Optimismus zu eigen machen wollen; denn „ἡ σὰρξ ἀσθενής", sagt Christus (Matth. XXVI, 41). — Und nun blicken wir noch einmal zurück auf das, was uns Fechner lehrte vom Siege des Guten, vom Walten Gottes, von unserer endlichen Erkenntnis, von der Weisheit und Güte des Alleinen! Es ist — ein Glaube, einfach und schlicht, wie er einem Kinde eignet, voll Stärke und Kraft, daß er einen Mann aufrichtete, der — fast noch im Lenz des Lebens — dahinzusiechen drohte, und zugleich von einer Würde, wie sie einem ganzen Manne geziemt, wohl geschickt, Widerhall in anderer Herzen zu finden und sie im Leiden zu stählen, ein Glaube, „der die Welt überwindet". Kein Optimismus, der räsoniert. Fechner kennt auch die pessimistischen Regungen. Ich erinnere an seine ergreifenden

[1]) cf. *J. E. Erdmann*, „Grundriß der Geschichte der Philosophie", Berlin (Hertz) 1878, Bd. I, S. 542.

Gedichte vom „schwarzen“ und „geblendeten Vogel“[1]). Sondern: ein bewährter Glaube, ein echter, edler Optimismus. Ein Glaube, um den man diesen Leipziger Professor dort in seinem verfinsterten Zimmer beneiden kann. — Ist's möglich, sich diesen Glauben zu eigen zu machen? — Darauf weiß ich nur eine Antwort: Ja, wenn wir Fechner ähnlich zu werden suchen, die Fahrstraße der Menge hinter uns lassen, abtun, was wider Gott ist, wenn wir — um mit Christus zu sprechen — „werden wie die Kinder“, wie Fechner es in seiner Herzensreinheit war. Optimist sein heißt nicht nur über den Wert des Lebens reflektieren, sondern gut sein. Philosophieren über das Elend dieses Daseins ist billig. Der echte Optimist, d. h. der Gute, kümmert sich wenig um sein eigenes Leid, sondern seine Philosophie ist eine Tat; ihm ist daran gelegen, daß Gottes Reich komme, und darum will er Gottes Gedanken verwirklichen helfen. Weiß er sich so als ein rechtes Kind Gottes, dann kann er singen wie ein Fechner — und es klingt wie Trost, wie Hilfe aus einer besseren Welt:

„Wenn alles sich verdunkelt,
Erloschen ist der Schein,
Der einsam noch gefunkelt
Vom letzten Sternelein;
O denk', daß eine Sonne
Lebendig doch noch geht,
Ein neuer Tag der Wonne
Dereinst bevor dir steht[2])!“

Der Pessimismus hat Kraft und beherrscht uns, wenn wir mit uns selbst uneins sind, wenn wir wider unser besseres Ich in Fehde liegen. Der Optimismus siegt, wenn wir unsere Sache zu Gottes Sache machen, wenn wir uns keiner Pflichtversäumnis zu zeihen haben. Das ruhige Gewissen — es ist der Nährboden des Optimismus und wird uns damit zum Ruhekissen. — So uns aber an unserm Herzensfrieden gelegen ist, was zögern wir, besser zu werden?

---

c) Die Ethik.

Gottes Willen sollen wir zu dem unsern machen, sagte uns der Optimist Fechner. Damit sind wir in ein neues philosophisches Gebiet geführt, in die Ethik. Und zugleich erkennen wir, daß es eine religiöse Ethik ist, die uns Fechner bietet, wie das auch

[1]) „*Gedichte von Dr. Mises*“, S. 48/49.
[2]) „*Gedichte von Dr. Mises*“, S. 51 (Gedicht: „Ein Lied in Trübsal“).

K. Kößler[1]) betont: es gilt die Harmonie des menschlichen und göttlichen Willens. Religion und Moral hangen Fechner zusammen.

Die Ethik ist allerdings von Fechner sehr kurz behandelt, eigentlich nur gestreift worden. Um Prinzipienfragen und Grundbegriffe hat er sich wenig gekümmert. Ein einziges Prinzip hat ihm genügt; und im übrigen war es ihm um eine angewandte Moral zu tun[2]); für sie aber schien ihm sein Moralprinzip auszureichen. Seine Ethik bedarf also — das sehen wir voraus — einer Vertiefung, eines Ausbaus, einer Ergänzung.

1. Die Begründung der Moral. Der Eudämonismus.

Wie schon die Griechen, so geht Fechner in seiner Ethik von der Frage aus: Welches ist das höchste Gut? — Unter diesem höchsten Gut versteht er „den Endzweck, auf den alles Denken und Handeln, Dichten und Trachten des Menschen hinzielen soll"[3]). Und dieses Ziel ist die Eudämonie, die Lust. Die Lust dünkt ihn „der Stein zu sein, der von den Bauleuten nur verworfen ist, daß er einst zum Eckstein werde"[4]).

Lust und Unlust, rein und abstrakt gefaßt, sind einfache, nicht weiter analysierbare Bestimmungen unserer Seele[5]). Was sie an sich selbst sind, läßt sich „nur durch innere Aufzeigung derselben klar machen. Fühle sie, so weißt du es[6])." „Der Zustand der Lust ist psychischerseits solidarisch mit einem . . . . . Streben, denselben Zustand zu erhalten oder zu steigern, der Zustand der Unlust mit einem Streben, ihn zu verbessern, zu beseitigen oder zu vermindern[7])."

Es gibt qualitativ verschiedene Arten von Lust und Unlust, „je nachdem sie sich an verschiedenartige Bestimmungen oder Verhältnisse unserer Seele, als wie sinnliche Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken oder deren Verhältnisse knüpft[8])." Es gibt auch eine quantitative Verschiedenheit der Arten von Lust und Unlust, so daß man sagt, dies oder jenes gewähre mehr oder weniger Lust oder Unlust als ein anderes[9]). Im allgemeinen ist Fechner geneigt, die qualitativen Unterschiede der Lust auf bloß quantitative Verschiedenheiten zurückzuführen — im Gegensatz zu seinem Freunde Lotze[10]). Die Unterscheidung nach dem Grade, der Stärke

---

[1]) *K. Kößler*, „Gedächtnisrede zur Säkularfeier des Geburtstags Fechners", S. 11.
[2]) *K. Laßwitz*, „Gustav Theodor Fechner", S. 179.
[3]) *G.*, S. 3. [4]) *G.*, S. 4. [5]) *V.*, S. 8.
[6]) *V.*, S. 9/10; *G.*, S. 20/21.
[7]) *T.*, S. 212/213; cf. *Z.*, I, S. 287.
[8]) *T.*, S. 131; *V.*, S. 9; *T.*, S. 213. [9]) *T.*, S. 132.
[10]) cf. *Fl. M. Fitch*, „Der Hedonismus bei Lotze und Fechner". Dissertation, Berlin 1903, S. 17/18.

oder Intensität kann „unmittelbar durch innere Vergleichuug der Gefühle selbst geschehen", sie ist also ein subjektiver Maßstab der Lust[1]). Zu ihm tritt der objektive Maßstab „teils nach direkter Äußerung des Gefühles durch Rede und Mienen, teils nach Bevorzugung dieser oder jener Lust und dem größeren oder geringeren Aufwande von Tätigkeit oder Mitteln, der zur Erlangung derselben gemacht wird"[2]). Mit dem subjektiven Maßstab messen wir die eigene Lust, mit dem objektiven die fremde Lust[3]). Dieser ist der unsicherere[4]). Eine Lust ist um so höher geartet, „in einem je höheren geistigen Gebiete sie Platz greift, oder an je höhere Verknüpfungen, Beziehungen, Verhältnisse sie sich knüpft: am niedrigsten die, die sich an einfach sinnliche Eindrücke knüpft[5])."

Die Welt strebt nun, wie wir bereits sahen, einem Maximum von Lust zu. Darum hat jeder Mensch die Aufgabe, an der Förderung der Gesamtlust der Welt zu arbeiten. Die moralische Grundregel Fechners lautet demnach: „Der Mensch soll, soviel an ihm ist, die größte Lust, das größte Glück in die Welt überhaupt zu bringen suchen; ins Ganze der Zeit und des Raumes zu bringen suchen. Unlust mindern ist aber gleichgeltend dem Mehren der Lust[6])."

Das aufgestellte Prinzip ist ein Rechnungsprinzip. Und Fechner weist darauf hin, daß in der Tat die Menschen bisher immer unter diesem Gesichtspunkte gehandelt haben, nur daß sie sich in der Berechnung der Folgen und des Einflusses ihrer Handlungen oft geirrt haben[7]). Daher ist es Aufgabe der Erziehung: die Menschen so zu lenken, „daß sie die größtmögliche Lust an solchem Trachten und Handeln, die größtmögliche Fertigkeit darin und die größtmögliche Kenntnis von dem gewinnen, was das Glück, den Lustzustand der Welt fördert"; damit werden sie zugleich die besten Menschen[8]).

Es handelt sich also nicht um die individuelle Lust, wenn wir bestimmen wollen, was gut, was böse ist, sondern um das Ganze der Welt[9]). Der Gute hat Lust an dem, „was selbst lustbringend oder lustgründend für das Ganze ist; der Böse an dem, was unlustbringend oder -gründend für das Ganze ist"[10]). Nun sind für die Berechnung der Folgen der menschlichen Handlungen die beste Gewähr die Gesetze, Sitten, Gebräuche, die allgemein anerkannten moralischen Grundregeln. Der Mensch wird am besten fahren, wenn er sich nach diesen Gesetzen, die sich durch

---

[1]) *T.*, S. 132. [2]) *T.*, S. 133. [3]) *G.*, S. 30. [4]) *T.*, S. 133.
[5]) *V.*, S. 10. [6]) *G.*, S. 10; cf. *M.*, S. 123. [7]) *G.*, S. 32.
[8]) *G.*, S. 10.
[9]) cf. *K. Laßwitz*, „Gustav Theodor Fechner", S. 179.
[10]) *G.*, S. 24; *G.*, S. 47; *V.*, S. 19; *Z.*, II, S. 377.

ihre Zeitdauer und Ausbreitung bewährt haben, richtet[1]). Sie sind ja aus der Praxis entstanden und verbürgen das Wohl des Ganzen[2]). Indem so der Mensch die Gesetze der Weltordnung befolgt, handelt er zugleich nach dem Willen Gottes, betätigt er seine Liebe zu Gott, der die Lust an der sich verwirklichenden Harmonie der Welt vorausfühlt. „Im Sinne der besten irdischen Ordnung wirken, ja sie selber bessern, heißt zugleich im Sinne der himmlischen Ordnung wirken, die an sich die beste ist[3])." Hiermit gesteht Fechner zu, daß der Mensch sich dann nicht nach den menschlichen Gesetzen zu richten hat, wenn sie erweislich schlecht sind[4]). Ist nun die Beurteilung unseres Handelns allein vom rechnenden Verstande abhängig? — Fechner leugnet das ausdrücklich[5]); vielmehr fordert die Beurteilung das Gewissen. — Was ist das Gewissen?

Fechner definiert es so: „Das Gewissen charakterisiert sich durch ein Vorgefühl sowohl als Nachgefühl von Lust, was sich an gute Handlungen, von Unlust, was sich an böse knüpft; einen demgemäßen Trieb, der, wenn nicht immer überwiegend, doch immer vorhanden ist; einen Takt endlich in Beurteilung dessen, was gut und böse ist, der in Zusammenhang mit jenen Gefühlen steht[6])." Das Gewissen selbst ist anerzogen, nur die Anlage zum Gewissen ist angeboren[7]). Damit es ihn richtig und fein leite, muß es richtig, fein und sorgfältig erschlossen und ausgebildet werden[8]). „Der Mensch ist dahin zu erziehen, daß er aus Liebe seine Pflicht tut, und sein Gewissen ihm ohne Rechnung sagt, was recht ist[9])." So ergibt sich zwar eine individuelle Moralität; aber Fechner fügt alsbald wieder hinzu, daß die menschlichen Gesetze besser sind, als der einzelne sie zu machen vermöchte. Und darum tut er im allgemeinen besser, wenn er sich ihnen unterordnet[10]). Unterwerfung schlechthin fordern die göttlichen Gesetze[11]). Sie lauten: „Liebe Gott über alles!" und: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!"[12]).

So kommt Fechner der Sache nach auf dasselbe hinaus, was die christliche Ethik fordert. Nur stellt er sich zu ihr in bewußten Gegensatz, wenn er die Lust betont, und zwar in dreifacher Hinsicht:

Es ist bekannt, daß das Christentum ein asketisches Ideal kennt; Weltflucht predigt Christus selbst. Fechner trägt kein Bedenken, die Lust als ein von Gott in uns gepflanztes Gut zu betrachten; unsere Lust ist ein Teil der göttlichen Lust selbst[13]). Gegen die, welche die Lust für nichts achten, wendet sich der letzte

---

[1]) *G.*, S. 34/35. [2]) *G.*, S. 17. [3]) *Z.*, I, S. 313.
[4]) cf. *G.*, S. 35. [5]) *G.*, S. 38.
[6]) *G.*, S. 51. [7]) *G.*, S. 53. [8]) *G.*, S. 53 ff. [9]) *T.*, S. 68.
[10]) *G.*, S. 35. [11]) *Ibidem.* [12]) *G.*, S. 61/64. [13]) *G.*, S. 29.

Teil des folgenden Satzes, den ich um seiner Schönheit willen hier ganz hersetze: „Das Gute in der Welt ist wie ein Rosenbusch im Garten. Kinder kommen und schelten den dornigen Strauch, in dem sie nur den neidischen Wächter der Rosen sehen, reißen die Rosen ab zum schnell verwelklichen Kranze, und verwüsten den Strauch. Sie haben einmal Rosen gehabt und nicht wieder. Finstre Männer kommen und schelten den vergänglichen Flitter der Rosen, reißen sie ab, um sie unter die Füße zu treten, flechten den Dornenkranz ums Haupt, und sagen, das sei die ewige Krone, und das Blut, das von den Dornen rieselt, die himmlischen Rosen. Sie haben auch nicht einmal irdische Rosen gehabt[1])."

Das Christentum sucht ferner das Prinzip des Bösen im Egoismus, das Prinzip des Guten im Altruismus. Fechner sagt: Meine Lust ist auch Gottes Lust. Kann ich doch andern nur dann recht nützen, wenn ich mir selber diene, meine Kräfte und Anlagen vervollkommne. „Es taugt nicht, Kräfte und Sorge allzu sehr und unterschiedslos zu zersplittern[2])." Zunächst soll sich jeder selbst mehr berücksichtigen als andere: dann sorgt er auch am besten für die Gesamtheit[3]). Was der Biene nützt, nützt auch dem Schwarm.

Endlich: Sinnliche Lust ist nicht schlechthin zu verwerfen. Hier erreicht Fechners Gegensatz zur christlichen Kirche seine größte Schärfe. „Die Qualität sinnlich, geistig, entscheidet nicht." — „Ist nicht die Lust an guter Nahrung und Kleidung, am Glase Wein und der behaglichen Ruhe nach der Arbeit, wodurch unsere Rüstigkeit zur Arbeit selbst wieder erneut und erfrischt wird, mehr wert, als die Lust an einem schlechten Romane, als die Lust des Geizigen am Gelde, des Spielers am Spiele, des Boshaften am Verdrusse anderer[4])?" „Die sinnliche Lust hat der geistigen den Leib zu geben, durch den sie mit der Erde und ihren Nahrungsquellen in Beziehung steht; die geistige Lust der sinnlichen die Seele, durch die sie mit dem höhern Lichte in Beziehung trete. Das höchste Standbild fordert auch die höchste und die breiteste Basis. Soll nun das göttliche Bild der geistigen Lust bis in den Himmel reichen, so muß die Unterlage der sinnlichen die ganze Erde decken[5])."

Unsere Lust ist Gottes Lust. Im Sinne der Verwirklichung der höchsten und allgemeinsten Lust handeln ist also Gottesdienst. Dieser Gottesdienst ist also ein fröhlicher[6]). Alle Asketik ist Gotteslästerung[7]). Nirgends hat Fechner die Aufgabe des Menschen schöner und reizvoller dargestellt als in folgendem Satze, der ein Gedicht ist nach Form und Reichtum der Empfindung:

---

[1]) *G.*, S. 8. [2]) *G.*, S. 64.
[3]) *G.*, S. 65. [4]) *G.*, S. 43. [5]) *G.*, S. 44.
[6]) *R. Liebe*, „Fechners Metaphysik", S. 21. [7]) *G.*, S. 9.

„Was der Mensch tun soll, ist, mit Gebet sich zur Arbeit zu heben, im Schweiße seines Angesichts den Garten zu graben, mit Bedacht den Strauch zu wählen, zu pflanzen, zu veredeln, mit Geduld zu pflegen, mit Hoffnung die Knospen zu grüßen, mit Freudigkeit die Rosen zu pflücken, wenn sie am schönsten erblüht sind, mit Jauchzen den Becher und die Liebste damit zu kränzen, sie zum Reigen zu führen mit den gleich bekränzten Nachbarpaaren, und endlich Gott zu loben, der den Garten, den Strauch, die Rose, die Rebe, das Mädchen und ihn selbst mit der Kraft zur Lust und Lust zur Kraft geschaffen[1])."

Fechners Ethik trägt an der Stirn die Freude an der Welt, und das nicht ohne Grund. K. Laßwitz macht darauf aufmerksam[2]), daß das Büchlein: „Über das höchste Gut" aus dem Dank gegen den gütigen Gott entsprossen ist, der Fechners Krankheit zum besten gewandt hatte. — Wir werden auch zugestehen, daß seine Ethik sich harmonisch in sein ganzes System einfügt. So wenig wie Fechner davor zurückschreckte, die Natur als den Leib Gottes zu bezeichnen, so wenig scheut er sich, die irdische Lust als ein göttliches Moment zu setzen. Und wie er in seinem Pantheismus Gott nicht darstellte als die bloße Summe aller Einzelwesen, so ist ihm hier Gottes Lust allein die vollkommene, da er auch die Verwirklichung der Harmonie des Alls vorausfühlt.

Dennoch werden wir nicht umhinkönnen, Fechners Ethik als Theorie zu beanstanden. Das Lustprinzip ist in der Ethik nicht aufrecht zu erhalten. Die ἡδονή, wie sie Aristipp und Epikur betonten und wie sie in neuerer Zeit vor allem von Bentham[3]) und James Mill zum Moralprinzip erhoben wurde, ist weder das alleinige Motiv, aus dem heraus die Menschen handeln, noch kann sie zum Maß für die Beurteilung einer Handlung gemacht werden. Es wird in der Tat von uns fast nie eine Berechnung der Lust und Unlust, die sich aus einer Handlung ergibt, angestellt, bevor wir handeln. P. Hensel sagt in seiner Kritik des Benthamschen Utilitarismus: „Sollten wir warten, ehe wir einem Ertrinkenden nachspringen, bis wir nach Benthamschem Rezept die Bilanz von Lust- und Unlustfolgen, die unsere Handlung mit sich führen würde, aufgestellt haben, so dürfte die Hilfe in den meisten Fällen wohl zu spät kommen[4])." Vielmehr stellt sich der Trieb und das Verlangen zu einer Handlung eher ein als jener Kalkul — natürlich im normal veranlagten Menschen, der Blasierte und Entnervte mag

---

[1]) *G.*, S. 9. [2]) *K. Laßwitz*, „Gustav Theodor Fechner", S. 48.

[3]) cf. *P. Hensel*, „Hauptprobleme der Ethik", Leipzig (Teubner) 1903; I. Vortrag: „Darstellung und Kritik des Utilitarismus."

[4]) *P. Hensel*, „Hauptprobleme der Ethik", S. 17; cf. *P. Hensel*. „Ethisches Wissen und ethisches Handeln", Freiburg i. B. (Mohr) 1889, S. 38.

anders handeln[1]). Die Lust wird nicht vorausgenommen, sie ist die Begleiterin einer guten Handlung. Eine gute Handlung ist lustbetont, aber entspringt nicht aus einer Veranschlagung der aus ihr resultierenden Lust.

Lust kann auch nimmer zum Maßstab erhoben werden, an dem eine Handlung als mehr oder weniger moralisch beurteilt wird. Allerdings will es mir — im Gegensatz zu Kant und aller formalistischen Moral, die in den Prädikaten „gut" und „böse" absolute Qualitäten erblicken — scheinen, als sei die teleologische Theorie im Vorteil, die „gut" gleich „im Sinne der Erhaltung und Steigerung menschlicher Vollkommenheit", „böse" gleich „im Sinne der Erniedrigung und Zerstörung menschlicher Wesensvollendung" setzt[2]). Und da wir die Erfahrung machen, daß die Erhaltung und Steigerung unserer persönlichen Wesensvollendung von „Lust" begleitet ist, so käme Fechners Moralprinzip der Sache nach auf dasselbe hinaus. Der Sache nach! Und daran allein lag Fechner. Die Theorie ist zu verwerfen. Es würde sicherlich in pädagogischer Beziehung nicht geraten sein, aus dem Lustprinzip allein die göttlichen Gebote und menschlichen Gesetze herzuleiten, wenn damit auch nicht gesagt sein soll, daß die Theorie unfehlbar verderblich wirke. Wer in Fechnerschem Sinne handelt, ist sicherlich ein guter Mensch. Der „genesene" Fechner — K. Laßwitz hat recht — sah auf die Gefolgschaft der Lebensbetätigung, und nur auf sie, und sagte: wir streben nach „Lust"; und an der Förderung dieser Lust können wir erkennen, daß eine Handlung gut ist; also ist die Lust als Maßstab zu setzen. Endlich — nach Jahren schrecklichster Depression — war er nicht mehr dazu verdammt, jeder Tätigkeit und Wirkung zu entsagen: seine Kräfte konnten sich entladen. Das aber war ihm gleich einem unbeschreiblichen Lustgefühl. Darum erkannte er auch in dem: „Du sollst", dem kategorischen Imperativ Kants, kein hartes Gebot. Er sagt: „Mir scheint (in dieser Form) nichts zu finden als die Spur seiner Erziehung durch Menschen. Weil die Menschen ihre Forderungen immer in solcher Form an den Menschen richten, wiederholt freilich auch das, von Menschen erzogene, Gewissen seine Forderungen unter derselben Form[3])". Folgen wir der Stimme des Gewissens, so handeln wir im Sinne der Hebung unserer Lust; also bleibt unser Handeln ein fröhliches. Er erkennt also die Pflichttreue an, stellt sich aber mit seiner Moral, die im Grunde Erfolgsmoral ist, in Gegensatz zu Kant, dem „nichts in alle Wege gut ist, es sei denn ein guter Wille".

Zu bemängeln wäre ferner an Fechners Moraltheorie der mangelhafte Ausbau. Die Ethik ist ein weites Feld, auf dem es viel des zu Erforschenden gibt. Fechner hat hier gerade am

[1]) *F. Paulsen*, „System der Ethik", Bd. I, S. 253 ff.
[2]) *F. Paulsen*, „System der Ethik", Bd. I, S. 222/223.
[3]) *G.*, S. 58.

wenigsten geforscht. Die ganze Anlage seines Büchleins: „Über das höchste Gut“ (67 Seiten!) zeigt schon, daß es sich hier um eine Gelegenheitsschrift handelt. Es ist eine Predigt, freilich keine „Moralpredigt“ im gemeinen Sinne, sondern eine Moral in Versen, in einer schönen Form, um uns zum Bewußtsein zu bringen: „Gut sein ist im Grunde leicht und dazu schön.“ Seine Ethik bedarf also der Erweiterung: es ist noch manches Problem in Angriff zu nehmen. Wer es täte im Fechnerschen Sinne, der unterzöge sich keiner undankbaren Aufgabe.

Die Vorzüge der Ethik Fechners liegen auf praktischem Gebiete. Gottes Willen zu dem seinen machen, eine höhere Aufgabe kann es nicht geben. Seinen eigenen Leib als Wohnsitz Gottes betrachten: wer wollte leugnen, daß der gefeit sei, der so empfindet? Im Nächsten, ja: im Tier und in der Pflanze Gottes Gedanken erkennen: wer so empfindet, der steht im rechten Verhältnis zu seiner Umgebung, ist edler noch als der biblische Gerechte, der sich seines Viehes — welche Anmaßung! — bloß „erbarmt“. (Spr. Sal. XII, 10.)

2. Der Determinismus.

Mit einem Worte müssen wir an dieser Stelle noch auf die Frage nach der Willensfreiheit eingehen.

In seinem Wellenschema hatte uns Fechner dargetan, daß wir von einer relativen Selbständigkeit unseres Bewußtseins sprechen können, insofern als in der Tat jedes Einzelbewußtsein dem andern Individualbewußtsein gegenübersteht, alle aber zugleich vom Bewußtsein der Erde und damit Gottes umfaßt werden. — Wie steht es nun mit unserer Selbständigkeit im Entschließen? — Aus dem Wellenschema allein folgt schon, daß unser Wille abhängig ist. Willensfreiheit darf nicht behauptet werden.

R. Liebe macht darauf aufmerksam, daß Fechner an diesem Punkte geschwankt hat[1]). In seinem „Zend-Avesta“[2]) und in der Schrift: „Über die Seelenfrage“[3]) entschied sich Fechner noch für die Willensfreiheit. Er fand in jenem seinem „obersten Weltgesetz“ noch einen „Spielraum einer obersten wie unsrer eignen Freiheit“[4]). In seiner „Tagesansicht“[5]) hat er sich aber für den Determinismus entschieden, und zwar, ohne sich eigentlich seines Widerspruches bewußt zu werden.

Das, worauf es ihm wesentlich ankam und was an dieser Stelle der leitende Gesichtspunkt bleiben muß, sind folgende zwei Fragen: Wenn mit unerbittlicher Notwendigkeit nur das kommt, was kommen muß, soll dann der Mensch die Hände in den Schoß legen, für ihn jeder Antrieb zur Tätigkeit wegfallen? — Und:

---

[1]) *R. Liebe*, „Fechners Metaphysik“, S. 19/20.
[2]) *Z.*, I, S. 210 ff. [3]) *S.*, S. 217 ff.; cf. *Z.*, II, S. 109 ff.
[4]) *Z.*, I, S. 214. [5]) *T.*, Kap. XVI.

Fällt nicht jede Verantwortlichkeit für unser Tun fort mit der Vertretung des deterministischen Standpunkts[1])? — Fechner sagt: Die Notwendigkeit läßt uns nicht müßig gehen. Reicht die Warnung, uns zur Tätigkeit zu nötigen, nicht hin, so wird es endlich die Strafe tun. „Und je länger die Trägheit . . . andauert und je mehr sie wächst, so sicherer darf sie nach dem schon im Diesseits spürbaren, im Jenseits fortgeführten und sich vollendenden Gange der Weltordnung darauf rechnen, daß sich die Strafe einstellt und so lange wächst, bis sie die Besserung erzwingt[2])." Es geht auch nicht die Verantwortlichkeit durch den Determinismus, wenn man ihn nur recht faßt, verloren. „Der Mensch ist insofern verantwortlich, als er für Unrechttun Strafe aus dem Gesichtspunkte zu erwarten hat, daß sie in ihren Folgen ihm selbst wie der Welt gedeiht. Daß seine Sünde notwendig ist, ändert nichts darin. Der Gedanke aber, daß eine Strafe, welche die Sünde endlich überbietet, ebenso notwendig eintritt, mag diese Notwendigkeit sich heute oder morgen, hier oder da, diesseits oder jenseits erfüllen, zählt, wo er auftritt, selbst mit unter den Mitteln der Weltordnung, Sünden zu verhüten und sich dadurch in gutem Stande und Gange zu erhalten; und es ändert wieder nichts in der Güte dieses Mittels, daß er notwendig auftritt, wo er auftritt[3])." Ebensowenig fällt mit dem Determinismus der sittliche Wert oder Unwert einer Handlung. „Aus äußerem Zwange etwas tun, was der Welt zugute kommt, begründet . . . im Sinne des Determinismus keinen sittlichen Wert der Handlung, weil die Handlung nicht aus innerer Güte des Menschen folgt; neigte aber das Wesen eines Menschen so stark zum Guten, daß alle äußeren Verlockungen zum Bösen nichts dagegen ausrichteten, so würde die innere Notwendigkeit, aus der heraus er gut handelt, den sittlichen Wert seines Handelns nicht nur nicht mindern, sondern so hoch wie möglich stellen lassen[4])."

Kurz: Willensfreiheit heißt nichts anderes als: wir handeln frei von äußerem Zwange. Im übrigen aber sind wir im Handeln gebunden an innere Motive; der Wille ist abhängig von einer inneren notwendigen Bestimmung. Trotzdem hat der Mensch seine Pflicht zu erfüllen. „Der recht verstandene Determinismus läßt nur bei unabwendbaren Geschicken die Hände in den Schoß legen mit der Sicherheit, es wird sich alles zum Guten wenden, führt aber mit dem Wissen, daß Versäumnis an dem Säumenden selber sich rächt, den Antrieb mit, die Hände zur Abwendung des abwendbaren Übels zu regen. Was der Mensch mit bestem Wissen und Willen durch sich allein nicht vollbringen kann, dazu erst hat er die Ergänzung in Gott zu suchen[5])."

[1]) *T.*, S. 178. [2]) *T.*, S. 174. [3]) *T.*, S. 179.
[4]) *T.*, S. 180. [5]) *T.*, S. 180/181.

C. Fechners Stellung zum Christentum.

Wir haben nunmehr erkannt, wie Fechner als Religionsphilosoph vielfach von der christlichen Lehre abweicht, oft ihr direkt widerspricht, im Grunde aber doch ein Christ bleibt. Wo immer nur bei ihm ein Gegensatz zum Christentum hervortrat oder wo er über die kirchliche Lehre hinausging, mußten wir zugestehen, daß er entweder die christlichen Ideen vertiefte oder, da das Christentum oft nur die eine Seite an den Dingen hervorhob, eine Ergänzung suchte. Damit schuf er zugleich die Möglichkeit der Versöhnung zwischen Christentum und den heidnischen Religionen, und anderseits erstrebte er damit den Frieden zwischen Glauben — also auch dem christlichen — und Philosophie; ja: er ließ auch der Wissenschaft ihr freies Feld.

Eine solche vermittelnde Stellung ruft nun allerdings im Lager aller „Entschiedenen“ zum mindesten Verstimmung, meist sogar Entrüstung hervor; hier kennt man nur ein aut-aut. Der Wissenschaftler wird sich vielleicht noch zu dem Geständnis bequemen: „Möglich das, was Fechner sagt; und ich bewundere an ihm die Konsequenz seiner Gedankenbildung und die Virtuosität, mit der er trotz seiner Vorliebe für das Christentum, trotz seiner Herzenswünsche, denen er bei seiner Konstruktion der Welt nachgibt, trotz seines kindlichen Gemütes, das ihm alle Dinge verklärt, Raum gewinnt für wissenschaftliche Forschung und ihre Rechte wahrt.“ Der „entschieden Gläubige“ wird jedoch den Kompromiß Fechners nicht mit einem Freudengefühl begrüßen; wir haben schon gesehen, wie man sich von orthodoxer Seite zu Fechners Vorstellungen von Gott und Jenseits stellt. Höchstens würde man geruhen, Fechners — immerhin vergebliche — Versuche, Glaube und Wissen zur Eintracht zu führen, gnädig anzuerkennen. Aber eine Vermischung von Heidentum und Christentum — das ist in den Augen des Orthodoxen nichts anderes als Heidentum selbst. Er findet das Wesen der Religion Christi gerade darin, wodurch sie sich von allen übrigen Religionen unterscheidet. Er findet in Christentum und Heidentum nichts Gemeinsames, viel weniger noch wird er Fechner einräumen, daß das Heidentum gerade die Seite der Dinge beachtet habe, die von den Christen übersehen und vernachlässigt worden sei; er würde eine solche Ansicht als verwerflich, ja: als Verrat an der guten Sache empfinden.

Fechner hat das wohl gefühlt. Am Ende seiner Lehre von „den Dingen des Himmels“ sagt er: „Wohl fragt der Christ, was hast du mit dem Christentum zu schaffen?“ [1])

Fechner lag sehr viel daran, zu erweisen, daß er ein Christ sei im rechtem Sinne. In seinem „Zend-Avesta“ hebt er zu zweien Malen die Bezugspunkte seiner Philosophie zur christlichen Lehre in besonderen Kapiteln hervor [2]). Es erscheint mir daher angebracht, die Stellung Fechners zum Christentum mit einigen Strichen zu skizzieren.

I. Die Ablehnung des orthodoxen Standpunkts.

Fechner steht dem Christentum teils ablehnend, teils zustimmend gegenüber; ablehnend: denn „es ist nicht alles Christi, was ein Christ dazu rechnet“ [3]); zustimmend: denn — mit Paulus — *θεμέλιον . . . ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός* [4]) (1. Kor. III, 11). Fechner präzisiert seine Stellung selbst, wenn er im Christentum „eine ewige, universale“ und „eine zeitliche, spezifisch dogmatische Idee“ [5]) unterscheidet. Die zweite — den orthodoxen Standpunkt — lehnt er aufs entschiedenste ab.

Was ist nun an dem Christentum orthodox, also auszumerzen?

„Daß der durch Adams Schuld mit Erbsünde behaftete Mensch, unfähig, sich selbst von den Folgen derselben zu retten, allein durch Vermittlung von Christi Kreuzestod Vergebung und Versöhnung seiner Sünden zu erlangen vermöge, indem Gott selbst, in zweiter Person als Christus vermenschlicht, sich zu diesem Opfertode hergegeben und den Weltgang durch ausnahmsweise Wunder in diesen Heilsweg geleitet und darin erhalten habe“ [6]); daß „die ewige Barmherzigkeit über zeitliche Sünden und mangelhafte Gläubigkeit ewige Höllenstrafen verhängt“ [7]); daß sich die Vernunft dem Bibelwort beugen müsse [8]); daß das kirchliche Christentum schon die vollendete Religion sei, also keiner Entwickelung mehr bedürfe [9]): all das sind Dinge, „an die sich nicht ewig glauben läßt“ [10]). So ist die Orthodoxie rückständiges Christentum, ja: überhaupt kein Christentum.

An diesem Punkte begegnet sich Fechner mit seinem Freunde Christian Hermann Weiße, der auf gleiche Weise die vergänglichen Hüllen des Christentums abstreifte, um wesentlich auf demselben Wege zu seinem Kern zu gelangen [11]). Die Hüllen müssen fallen; denn sie haben die große Entfremdung der Menschheit vom

[1]) *Z.*, I, S. 314. [2]) *Z.* I, Kap. XIII; *Z.* II, Kap. XXX.
[3]) *Z.*, I, 322. [4]) *Z.*, I, 314. [5]) *T.*, S. 59.
[6]) *T.*, S. 60. [7]) *T.*, S. 63. [8]) *M.*, S. 246.
[9]) *Ibidem.* [10]) *T.*, S. 63. [11]) *Z.*, I, S. 321.

Christentum verschuldet. Gerade der Versuch der Kirche, das menschliche theoretische Bedürfnis zu binden, hat den Abfall von ihr verursacht, die Kirchen entleert[1]). Der Orthodoxe täusche sich darüber nicht[2]). Freilich ist nun das Kind mit dem Bade verschüttet worden; man hat das Christentum überhaupt verworfen. Mit Unrecht! In ihm steckt Wahres, Gutes, Schönes, Ewiges. Und das gilt es zu heben, ans Licht zu fördern. Es gilt Preisgabe der dogmatischen Momente des Christentums und Einigung aller Geschlechter und Völker in seiner universalen Idee[3]).

Hört man nur unsere Geistlichen über den großen Abfall des Volkes von der Kirche klagen, so könnte es so scheinen, als sei daran jeder und alles schuld, nur nicht die Kirche. Man spricht von der mangelnden Sündenerkenntnis der Individuen, von der Sucht nach leiblichen Genüssen, nach Amüsement, von der Vorliebe für unlautere, prickelnde Lektüre, von den großen Verführern des Volkes aus dem Heere der Wissenschaftler, Philosophen, Literaten, Pseudokünstler, vom Alkoholgenuß, von mangelhaft religiöser Erziehung der Jugend, vom verderblichen Einfluß gewisser politischer Parteien usf. — Und in der Tat: gar oft mag das eine oder andere dazu beigetragen haben und noch dahin wirken, daß man die Kirchen „umgeht". Wenn man aber nur diese Momente betont und wenn man nun allerlei Pflästerchen und Medikamente in Vorschlag bringt, von denen man sich Universalheilung des Schadens verspricht — als da sind: Bußpredigten, „Kriegsrufe", Andachtsstunden, in denen auch die Kinder daran gewöhnt werden sollen, immer im geeigneten Moment die Hände zu falten oder die Äuglein züchtig zur Erde zu senken, Parteiprogramme, die das Banner dieser oder jener Konfession an der Stirne tragen, Zeitungen religiöser Richtung, die alles, was Wissen und Fortschritt bedeutet, einfach ausschalten, Temperenzvereine, die jeden weinfrohen Burschen in den Händen des Satans wähnen, erbauliche Morgen- und Abendstunden, von denen sich kein Dienstbote oder Pensionär ausschließen darf usf., so werden wir doch gestehen müssen, daß von hier aus allein nicht eine Wendung in den Dingen zu erhoffen ist. Man sollte sich Luthers erinnern, der die Heilung der damaligen kirchlichen Übel nur in einer Reformation an Haupt und Gliedern erblickte. — Die berufenen Hüter der kirchlichen Lehre sollten dessen eingedenk sein, daß das Volk heute mündiger geworden ist, als es einst im Mittelalter war. Zeitungen, politisches Leben, Bibliotheken haben es reifer gemacht, haben das theoretische Bedürfnis in ihm geweckt. Ich bin oft erstaunt gewesen, wenn ich Gelegenheit hatte, mit Sozialdemokraten, schlichten Arbeitern oder Handwerkern, zu plaudern, über die Weite und auch Tiefe ihrer Kenntnisse. Dieser Tatsache muß Rechnung getragen werden. Das credo, quia absurdum

---

[1]) *T.*, S. 60/61. [2]) *T.*, S. 63. [3]) *T.*, S. 61.

est ist heute schon dem gemeinen Manne unmöglich: er hat ein theoretisches Gewissen. Und hört er nun in den Kirchen Lehren, die seiner Vernunft widersprechen, dann wendet er sich ab, um nie wieder zurückzukehren; allenfalls gewährt er noch seinem Weibe oder schickt die Kinder hin: die glauben noch an den Weihnachtsmann, also mögen sie auch noch an ein paar andere Märchen glauben.

Kein Zweifel: wenn der erwachte Verstand des Volkes auch nicht allein die Ursache der Feindschaft gegen die Kirche ist — viele Momente sprechen mit; ich erinnere nur an eins: Die Vornehmen, die Besitzenden ruhen heute gut und sicher im Schoße jener Kirche, die Christus, der Freund der Armen, Betrübten, Waisen, Verlassenen gegründet hat —: so wird die Kirche mit ihren Dienern in der Zukunft nicht umhinkönnen, dem erwachten theoretischen Gewissen des Volkes zu begegnen, wenn anders sie überhaupt nicht auf ihre Existenz verzichten will. Und daß Fechner gerade diesen Punkt so scharf und unzweideutig betont, ist kein geringes Verdienst. Weichen muß das Dogma doch. Das hartnäckige Sichversteifen auf ein Dogma oder eine Theorie hält die Entwickelung nicht auf. Denken wir an Koppernikus' Buch: „De revolutionibus orbium coelestium", das 1543 erschien, aber erst 1775 geduldet und 1822 von der Kurie freigegeben wurde! Es stellte die geozentrische Anschauung der Bibel auf den Kopf und hob damit — so glaubte man — den Himmel und die Hölle auf. Und doch — wenn auch erst nach fast drei Jahrhunderten — mußte man der besseren Erkenntnis des reif gewordenen Geschlechtes weichen. — So wird ein Dogma zum Ballast. Das Augenschließen gegen die Fortschritte der Erkenntnis rächt sich.

Das Dogma ist die Hülle, in die das Christentum durch Judentum, Griechentum, Römertum, Mönchstum, Klerus gehüllt wurde, also, daß man sein Wesen ob der Hülle vergaß.

Mit Harnack: „Das Evangelium ist in die Welt eingetreten nicht als eine Lehre, sondern als eine frohe Botschaft und als eine Kraft des Geistes Gottes"[1]; und weiter: „Darum kann das Ziel aller christlichen Arbeit, auch aller theologischen, nur das sein, immer sicherer die Schlichtheit und den Ernst des Evangeliums zu erkennen, um in der Gesinnung immer reiner und lebendiger, in der Tat immer liebevoller und brüderlicher zu werden[2])." Also Entwickelung und Freiheit! Die frei sich entwickelnde Wissenschaft wird dieses Christentum der Gesinnung und Tat nicht zunichte machen. Aber die Fesselung des Geistes und seines Freiheitsdranges durch die kirchliche Autorität „stiftet das Schwert". Das war auch Fechners Überzeugung.

---

[1]) *A. Harnack*, „Lehrbuch der Dogmengeschichte", III. Bd. Freiburg i. B. (Mohr) 1897, S. 812.

[2]) *Ebenda*, S. 814.

II. Der freie Standpunkt.

Welches ist nun nach Fechner das echte Christentum, sein Kern, seine ewige universale Idee? — Der Gedanke, „daß nicht Juden, Heiden insbesondere, sondern alle Geschlechter und Völker der Erde sich im Glauben an einen einigen, das Beste wollenden Gott und ein jenseitiges Leben mit gerechter Vergeltung zu einigen haben, ein sittliches Band, eine Richtung des Handelns, einen Trost, eine Hoffnung über die irdische hinaus in diesem Glauben zu finden haben“ [1]), Christentum ist dieser Gedanke insofern, als ihn Christus ins Leben gerufen hat. Er hat „die Idee der Einigung aller aus dem Gesichtspunkt, aus dem allein eine Einigung aller möglich ist, zuerst mit Bewußtsein ins Bewußtsein der irdischen Welt gebracht und durch Lehre und Leben den lebendigen Anstoß zur Verbreitung und Betätigung dieser Idee gegeben“ [2]). „Er hat das Höchste gesetzt als das Einigende und das Weitste gesetzt als das zu Einigende und das Beste gesetzt als das Höchste [3]).“

Gott ist nun freilich nach kirchlicher Lehre uns „ganz unfaßlich“ [4]), da er außerhalb der Welt steht. Fechners Gott ist der Welt immanent. Was lehrt Christus? Fechner sagt: Christus hat die Natur nicht ihres Gottes entblößt; „entblößt gefunden hat er sie; den Juden war sie nur ein trockener Schemel Gottes, zerstückt auf weitem Raume lagen im Heidentum nur Gottes Glieder [5]).“ „Christus selbst hat nie Gott von der Natur losgerissen, das Verhältnis von Gott und Natur überhaupt nicht erörtert, es einfach dahingestellt [6]).“ Seine Aufgabe war eine andere. Zu Christi Zeiten war's vor allem not, „die Achtung des Leibes, des überwert geachteten, die herrschte im herrschenden Heidentum, abzutun und das Wesen zu läutern durch möglichst reine Einkehr in das Geistige“ [7]). So ist's zu erklären, daß die spätere Christenheit die Verachtung des Leibes predigte. Fechner weist aber auch auf Stellen aus den Evangelien Matthäi und Johannis und aus den Briefen Pauli an die Galater und Korinther hin [8]), die sich mit seiner pantheistischen Gottesvorstellung decken. In der Tat: Sagt Christus: „*Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ γνώσεσθε ὑμεῖς ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρί μου καὶ ὑμεῖς ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν ὑμῖν*“ (Joh. XIV, 20), so könnte man meinen, nicht Johannes, sondern Fechner habe diese Worte Jesu in den Mund gelegt.

Der freiere Standpunkt fordert also eine Verbindung von Heidentum und Christentum; Gott muß wieder ganz in die Natur eingehen. In dieser „Wandlung wird das Christentum nichts verlieren, als was ihm nie Gewinn und nie von Christus selbst ge-

---

[1]) *T.*, S. 59. [2]) *Z.*, I, S. 319. [3]) *Z.*, I, S. 318.
[4]) *T.*, S. 16. [5]) *Z.*, I, S. 315. [6]) *Z.*, I, S. 355.
[7]) *Ibidem.* [8]) *M.*, S. 175/176.

fordert war; nur Negationen wird es verlieren, die durch ihre Verneinung selbst zu höhern Positionen werden. Es wird hinaustreten mit seinem lichten Glauben, seiner allumfassenden Liebe, seinen Hoffnungen ins freie Gebiet der Natur und der Geister, alles durchleuchtend mit seiner durchdringenden Klarheit, alles umschlingend und einigend, weil selber in sich klar und einig“[1])

In Christus selbst verehrt Fechner „mit aufrichtigem Sinne einen göttlichen Geist“[2]). Wir alle sind Gottes Kinder, mehr noch, eigentlicher sind's die großen Geister, die unter uns wirken, so ein Plato. Der aber, der die Lehre vom Himmelreich gestiftet hat und so zum Mittler geworden ist[3]), der alle Einzelbande gelöst hat, vor denen die Menschen nicht zueinander konnten — der Erlöser, der sie in einem einzigen, alle umschlingenden Bande vereinigt hat[4]), der ist Gottes Sohn im eigentlichsten Sinne. „Und so sollt' es in jeder Stadt einen Tempel ihrer größten Toten geben, angebaut an den Tempel Gottes oder in ihm eingebaut, indes man Christus wie bisher mit Gott selbst im selben Zimmer wohnen lasse[5]).“

Christus lebt. Er hat seinen Leib in seiner Gemeinde und Kirche. Das ist kein Wortspiel[6]), sondern ernstlich und eigentlich gemeint. Es ist die Konsequenz der Lehre vom „weiteren Leibe“. So gibt es also eine Gegenwart Christi in den Sakramenten.

„Ja, wir genießen Christi Leib, indem wir das von ihm eingesetzte Mahl genießen, so wahr alles zu Christi Leib im Jenseits gehört, wodurch sich sein Wirken auf die diesseitige Nachwelt fortpflanzt. Das Brot und der Wein werden wirklich durch die Konsekration des Priesters, die darüber ausgesprochen wird, erst zu Christi Leib, weil diese Worte das letzte Glied der Kette sind, durch die sich Christi Wirken mittelst einer langen Reihe von Jüngern und Priestern zu uns im Genuß des Abendmahls fortererstreckt, und Christus lebt wirklich darin fort, und zwar in bewußterm und höherm Sinne fort, als in vielen andern Wirkungen, die sein Dasein hinterlassen. Denn indem Christus das Abendmahl im bedeutungsvollsten Momente seines Lebens mit dem gesteigertsten Bewußtsein, worin er den ganzen Inhalt und Zweck seines Lebens zusammenfaßte, zu einer Erinnerung seiner einsetzte, machte er auch das Abendmahl zum Vermittler einer der bedeutendsten und bewußtesten Wirkungen seines Lebens[7]).“

Die Taufe ist das Sakrament, durch das wir unsere Beziehungen zu Christus einleiten, das Mittel, sich ihm einzuverleiben[8]). Und in der Fußwaschung, die von Christus ähnlich betrachtet wurde wie jene Sakramente, sollen uns die Dienste zum

[1]) *Z.*, I, S. 358. [2]) *G.*, S. 61. [3]) *Z.*, I, S. 318.
[4]) *Z.*, II, S. 319/320. [5]) *B.*, S. 42. [6]) *Z.*, I, S. 334.
[7]) *Z.*, II, S. 415/416. [8]) *Z.*, II, S. 418/419.

Bewußtsein gebracht werden, die sich die Glieder eines und desselben Leibes wechselseitig zu leisten haben[1]).

Christus lebt; und darum wird er endlich auch der Richter seiner Gemeinde sein. „Es mag einer nach vielen einzelnen Beziehungen gerecht erfunden worden sein. . . . zuletzt wird er vor Christus treten müssen; — denn keiner wird vermeiden können, endlich mit den Forderungen Christi in Berührung zu treten — und solange er ihnen nicht voll gerecht werden kann, wird er auch vor Christus nicht als voll gerecht gelten und etwas von seiner vollen Seligkeit vermissen müssen[2])." Zur höchsten Seligkeit können wir also nur durch Christum kommen; und so werden sich auch die Heiden, die vor Christus gelebt haben, zu ihrer vollen Seligkeit Christi Sinn ganz aneignen müssen; dazu stieg Christus hinab in die Hölle[3]).

Noch eine Frage bleibt offen: wie stellt sich Fechner zum Gebet? Wie die Sakramente, so gehört auch das Gebet zu den heiligen Handlungen der Kirche. — Fechner sagt: das Gebet kann zwar die Notwendigkeit nicht bezwingen; dennoch ist es nicht zu verwerfen. „Nimm das Gebet aus der Welt, und es ist, als hättest du das Band der Menscheit mit Gott zerrissen, die Zunge des Kindes dem Vater gegenüber stumm gemacht[4])." Das Gebet hat Wirkung, und zwar in uns selbst und folgweis darüber hinaus[5]). Es wird — oft, ohne daß wir es wissen — durch das Gebet bewirkt, daß wir uns anders gegen die Außenwelt, d. h. günstiger zu den Bedingungen der Erfüllung unserer Bitte stellen[6]); es lenkt unsern Sinn in die Richtung der göttlichen Weltführung[7]), und so wird es für Gott eine Anregung, die Bitte zu erfüllen. Im Grunde geziemt dem Christen nur ein Gebet: „Nicht mein, sondern dein Wille, Herr, geschehe", wie es uns Christus selbst gelehrt hat.

So fußt Fechner allüberall auf christlichem Boden, wenn seine Tagesansicht auch wieder an fast allen Punkten von dem, was man Christentum nennt, abweicht. Ihm ist gewiß, daß er dort, wo er im Widerspruch zur Kirchenlehre steht, Christus besser verstanden habe und daß er da, wo er über Christi Lehre hinausgeht, nicht wider Christi Sinn lehre. Dieses Christentum ist in seinem Kern von Bestand und fruchtbar zugleich, es hat noch eine große Entwickelung vor sich, ihm gehört die Zukunft. Klar und deutlich spricht Fechner dies mit folgenden Worten aus: „Es kann . . . keine in höherm und umfassenderm Sinne heilbringende Idee für die Menschheit geben, als durch Christus in die Welt getreten und durch die Bibel uns zugebracht wird. Darum muß diese Idee fortbestehen und sich fortbetätigen allezeit. Und nicht

---

[1]) *Z.*, II, S. 419. [2]) *Z.*, II, S. 424. [3]) *Z.*, II, S. 422. [4]) *T.*, S. 182. [5]) *T.*, S. 181. [6]) *T.*, S. 182. [7]) *T.*, S. 183.

nur bestehen und wirken, auch immer mehr um sich greifen, bis sie die ganze Erde überwachse und beherrsche. Christus kann nur wachsen, nicht vergehen[1])."

Wenn auch noch manchem es so scheinen mag, als mache Fechner der kirchlichen Lehre zu viele Zugeständnisse, so werden wir doch sagen müssen, ein solcher Glaube, wie Fechner ihn uns darbietet, ist annehmbarer als das, was uns von den Kanzeln zumeist entgegentönt. Zudem bleibt dem einzelnen völlige Freiheit gegenüber diesem oder jenem Lehrstück; denn — wir wollen das nicht vergessen — Fechners Glaubensvorstellungen wollen nicht binden. Er sagt selbst einmal in seinem „Zend-Avesta", daß er nur Vorstudien biete; es bleibt uns und der Zukunft überlassen, diese Studien zu vertiefen und weiter auszubauen. Dabei mag noch manches als Hülle des Christentums erkannt werden, was Fechner schon zum Kern zu rechnen geneigt war. Immerhin sind wir der Überzeugung, daß Fechners „freier Standpunkt" Großes geleistet hat, daß vieles gewonnen ist.

Es ist nicht nötig, noch einmal auf die Vertiefung der Gottesidee durch Fechner hinzuweisen. Eins nur möchte ich noch betonen: In seinen „Kleinen Schriften" schon spielte er mit dem Gedanken: „Les extrèmes se touchent"[2]). Aus diesem Spiel ward ihm allmählich Ernst. Wo immer er nur kann, weist er darauf hin, daß die vollkommenste Entwickelung wieder dem Anfange gleicht, nur daß am Ende einer Entwickelung all das nach innen tiefer ausgebaut, im einzelnen vollendeter, spezifizierter und bewußter geworden ist, was im Anfang nur angedeutet und Sache des Instinkts war. Drum greift Fechner immer wieder auf die Anfangsvorstellungen der Menschen zurück, in der Gewißheit, das die vollendetste Philosophie immer wieder diesen ersten natürlichen, kindlichen Ideen der Menschheit entsprechen wird. Fechner gleicht hierin Schopenhauer, der sagt: „Es will scheinen, . . . daß die, welche der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen Natur bedeutend näher standen als wir, auch noch teils größere Energie der intuitiven Erkenntniskräfte, teils eine richtigere Stimmung des Geistes hatten, wodurch sie einer reineren, unmittelbaren Auffassung des Wesens der Natur fähig und dadurch imstande waren, dem metaphysischen Bedürfnis auf eine würdigere Weise zu genügen[3])." Daher denn Fechners Wertschätzung des Heidentums.

Es ist mir nicht zweifelhaft, daß gerade dieser Rückgriff Fechners auf die Kindheit der Menschheit, auf ihre Vorstellungen von der belebten Natur ihn dazu befähigt hat, das Christentum

[1]) *Z.*, I, S 327. [2]) Kl., S. 332/338.
[3]) *A. Schopenhauer*, „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. II, S. 187.

zu neuen Austrieben zu kräftigen. Das Altertum war nicht nur dazu da, um — wie man es kirchlicherseits so oft hört — an sich selbst zu verzweifeln, — das versteht man nämlich unter „Erfüllung der Zeit“ — und so dem Sohne Gottes zu Füßen zu sinken. Nein: der Pendel schlug in ihm nur nach einer Seite aus und wandte sich im Christentum zurück. Aber nun muß die Zeit kommen, da er wieder umkehrt. Das Altertum hat seine Bestimmung: es lehrt uns achten auf die Schönheit, Gewalt und Einstimmigkeit des Kosmos. Es ist nicht gut, daß der Mensch seine Vergangenheit vergißt, sich ihrer entledigt, sich der Natur entfremdet. Die Naturentfremdung ist eine Krankheit im Christentum; daher jenes Mönchswesen, das den Mann zum Weibe macht, ihn verweichlicht, versüßlicht, unfähig macht zum Wirken, zum Schaffen, zum Kampf. Und nicht wunder nimmt's, daß Nietzsches Angriffe gegen dieses weibische, süße, arbeitslahme Christentum solchen Widerhall in den Herzen derer gefunden hat, denen Kampfgemüt und Schaffensdrang innewohnt. Weist Fechner so dem Christentum neue Aufgaben und Ziele und wird sich's erfüllen, was er voraussah, der Bund von Heidentum und Christentum, dann braucht die christliche Gemeinde nicht um ihren Bestand besorgt zu sein. Viele werden kommen und in ihren Hütten wohnen.

Fechner hat das Evangelium Christi und damit Christi Person und Mission richtig verstanden. Die Botschaft lautete: „Gottes Reich kommt“; und wie der einzelne an der Verwirklichung dieses Reiches arbeiten soll, das hat uns Christus gezeigt in Lehre, Tat und Tod. — Und diesem Menschen *κατ' ἐξοχήν*, dessen Wille ganz in den Willen Gottes aufzugehen bestrebt war, Verehrung entgegenzubringen als einem Auserwählten, seiner oft und herzlich zu gedenken, ihm ähnlich zu werden im Streben, Wandel und Sterben, das heißt ein Christ sein, das heißt Glied an seinem Leibe sein. Über die, welche da „Herr, Herr!“ sagen und in knechtischem Gehorsam die Knie beugen, hat Christus selbst das Urteil gefällt. „Der Vater und ich sind eins“, wohl: das hat er gesagt; aber das kann ein jeder, der seinen Willen zu Gottes Willen gemacht hat. Wer darauf seine Gedanken und Bestrebungen richtet, der wird fühlen, wieviel ihm fehlt, und wird bekennen müssen, daß er es Christus nicht gleichtun kann. Und so mag er voll Ehrfurcht zu diesem herrlichen Vorbilde aufschauen. Er braucht aber nicht an seiner Kraft zu verzweifeln; er denke an das Wort ebenjenes Christus, der immer noch ein Mensch blieb, wenn er, bevor er sein Haupt demütig in den Tod neigte, rief in der höchsten Not, die er erduldete: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“

Von großer Bedeutung erscheint mir Fechners Auffassung von den Sakramenten. Er hat wirklich einen Modus gefunden,

auf den hin sich die verschiedenen Konfessionen und Sekten — bei einigem guten Willen — einigen könnten. „Solches tut zu meinem Gedächtnis!“ Das waren die Worte Jesu. Es erscheint mir wie ein Hohn auf diese Bitte Jesu, wenn wir uns all des häßlichen, unerquicklichen, fanatischen und blutigen Streites erinnern, den die Abendmahlslehre entfacht hat. Wie klein erscheint gerade hier der große Luther in Marburg! Die Menschen haben nie weniger an Jesus gedacht, als wenn sie über dies Sakrament disputierten; die wildesten Leidenschaften gelangten zu maßloser Entfesselung. „Denket an mich!“ Das ist's, was Jesus wollte. Er sagte es zu zweien Malen. Und wer in solcher Stunde der Gedächtnisfeier das tut, der hat Teil an seinem Leben, an seinem Leibe, an seinem Frieden.

Ob Fechners Urteil über das Wesen und die Wirkung des Gebets das richtige ist, erscheint mir nicht unzweifelhaft. Wohl betont er die Bezwingung des Herzens unter den Willen Gottes. Aber diese Zähmung unseres eigenwilligen und trotzigen Herzens kann auch erfolgen, ohne daß wir zu irgendeiner Gebetsformel greifen. Allerdings: die Formel wirkt suggestiv, wenn sie immer wiederholt wird. Aber der freie Mensch bringt Gott seinen Dienst in freier Tat dar. Das Christentum ist Vertrauen auf Gott und ein gottgefälliges Leben in Gesinnung und Tat. Wer da weiß, daß er in vielen Fällen Unglück verhüten kann aus eigener Kraft und in sich selbst nur ein Mittel Gottes sieht, dem Unheil zu wehren, der wird diese seine Kraft anspannen bis zum Gipfel; ein Gebet hilft nicht gegen Sturm und Blitz und Elemente. Kein wahreres Wort als dies: „Hilf dir selbst, so hilft dir Gott!“

Reicht aber unsere Kraft nicht aus, dem Unheil zu begegnen, so ist's nur menschlich, wenn unsere Lippen eine Bitte stammeln, wie Kinder ihren Vater bitten. Nur sei der Inhalt dieses Gebets die Beugung des eigenen Willens unter den Willen Gottes; dann wird sich als Frucht des Gebets Trost und Friede in unser Herz senken. Doch bedarf es der Worte nicht. Christus sagt: „Euer Vater weiß, was ihr bedürfet“ (Matth. VI, 8), und der Pantheismus lehrt uns, daß Gott teilhat an unserm Wohl und Wehe, daß ihm keiner unserer Gedanken und Wünsche, keine unserer Herzensregungen verborgen ist. Und wer so weiß, daß jede Schickung nach dem Willen Gottes kommt, der vertraut auf Gott und wird in freier Hingabe unter Gottes Willen Trost die Fülle haben.

„Ergib dich still dem Ewigen!“ (Ps. 37,7.)

D. Schlußwort.

Hier steht er — Fechner, der Religionsphilosoph — und reicht seine Hände dem Materialisten und dem Kirchlichgesinnten zur Versöhnung. Er hat's gezeigt, daß der Friede möglich ist, und hat sein Leben dieser Arbeit gewidmet als Forscher, Denker, Dichter und Prophet. Ich weiß keinen Besseren, der die große Kluft zwischen Unglauben und Glauben überbrücken könnte.

Aber damit es möglich werde, daß er wirke, ist es nicht nur nötig, daß man ihn studiert im einsamen Kämmerlein; seine Gedanken müssen hinausgetragen werden in die Welt, hineingetragen werden in das Bauernhaus, in die Fischerhütte, in die Werkstatt des Handwerkers, in das Heim des Arbeiters! — Ich denke an eine volkstümliche Ausgabe, die Fechners philosophische Werke in gedrängter Kürze widergibt und zu billigem Preise auch dem gemeinen Manne zugänglich gemacht werden kann. Man muß auch vom Gegner lernen! Haeckels: „Welträtsel" werden vom Volke verschlungen; Nordaus: „Konventionelle Lügen der Kulturmenschheit" haben ihren Lauf durch alle Gassen genommen; Büchners: „Kraft und Stoff" ist das Evangelium des Sozialdemokraten geworden. Ich bin gewiß, daß manchem schlichten Manne im Grunde das Herz doch nicht von solcher Lektüre befriedigt wird. Er mag wohl nach anderer Speise ausschauen, nur möchte er sie nicht suchen am Tische eines Dieners der Kirche. Ob ihn nicht die Kost befriedigen würde, die Fechner ihm bietet?

Und weiter hinauf zu den Gebildeten! Ob sie nicht einmal satt werden, ja schon sind all der währenden Negationen? Mir will es scheinen. Man klopfte nur einmal in Zeiten der Trübsal und der Not an die Herzenstüren!

Wer kennt Fechner? Es sind die Philosophen und Gelehrten. Wo immer ich auch sonst einmal fragte, man wußte von Fechner nichts. Und las ich einmal eins seiner wundervollen Gedichte vor oder einen Passus aus seiner „Nanna" oder seinem „Büchlein vom Leben nach dem Tode", dann hieß es: „Aber das ist ja herrlich! Daß man von dem noch nie etwas gehört hat!"

Fechner muß volkstümlich werden in unserer Zeit. Ich rechne diese Forderung mit zur Lösung der sozialen Frage.

Man denke an die Schule; an den naturwissenschaftlichen Unterricht! Ein Bild, wie es Fechner entwirft vom All und vom Leben, schadet der jungen Seele nicht, macht sie vielmehr empfindsam, besaitet sie zart; setzt sie auch nicht in Widerstreit, feit sie vielmehr zur rechten Zeit, so daß sie gerüstet ist beim Hinaustritt ins Leben, wo kein Vater, keine Mutter, kein Lehrer, kein Führer sie mehr leiten und schützen kann. Wer von Fechner herkommt, braucht Darwin und Haeckel nicht zu fürchten.

Und weiter: Der große Unfriede in der Menschheit — er kann nur geschlichtet werden, wenn wir Fechner folgen. „Hie Atheisten — hier Kirche!" So heißt das Feldgeschrei. Beide Parteien haben gesündigt; beide müssen sich besinnen lernen. Die Kirche übersieht die Berechtigung und die Tiefe der Abneigung, die das Volk vielfach gegen sie nährt. Fechner hat ihr den Weg gewiesen, den sie gehen muß, um sich die Herzen wiederzuerobern. Der Materialismus und Atheismus übersieht das Gemüt des Volkes, schlägt es zu gering an, kann ihm also auf die Dauer nicht genügen, und vergißt seine Schwächen, seine Lücken, seine Blößen, seine Einseitigkeit; er mag sich an Fechner reinigen und sich von Überhebung frei erhalten lernen. So wird's besser stehen um die Menschheit. Darum — ich schließe mit einem Worte Paulsens —: „Vorwärts zu Fechner!"[1]).

---

[1]) *F. Paulsen*, „Philosophia militans", Berlin (Reuter & Reichard) 1901, S. 192.

Namenregister.

(Die Zahlen bedeuten die Seiten.)

Aristipp 83.
Augustinus 7, 18.
Bentham 83.
Böhme 26—27.
Bölsche 9.
Bruno 27.
Büchner 97.
Buddha 19.
Busse 58, 59.
Campanella 77.
Christus 18, 51, 66, 76, 77, 78, 81, 90, 91, 92, 93, 95, 96.
Claudius 3.
Dante, 51 66.
Darwin 98.
Dennert 9, 39, 40, 41—42.
Dühring 3.
Ebbinghaus 59.
Epikur 83.
J. E. Erdmann 77.
Falckenberg. 2, 7, 31, 49.
Fitch 79.
Gerhardt 18.
Goethe 39, 43.
Goldschmidt 9, 48.
Haeckel 56, 57, 97, 98.
Harnack 90.
v. Hartmann 69, 71.
Hegel 34, 44.
Heigl 35.
Hensel 83.
Heracklit 14, 44.
Höffding 59.
Hume 22.
Kant 13, 17, 34, 40, 55, 59, 60, 84.
Kong-futse 35.
König 59.
Koppernikus 90.
Kößler 6—7, 79.
Krause 26.
Külpe 26.
Kuntze 9, 61, 72, 75.
Lasson 68.
Laßwitz 5, 6, 8, 29, 73, 74, 79, 80, 83, 84.
Leopardi 76—77.
Liebe 2, 3, 82, 85.
Lotze 5, 7, 40, 79.
Luther 16, 89, 96.
Malebranche 44.
J. Mill 83.
Möbius 5, 7.
Montaigne 71.
Morus 77.
Nietzsche 47, 58, 60, 61, 95.
Nordau 97.
F. Paulsen 3, 6, 8, 13, 16, 27, 47, 51, 59, 60, 71, 84, 98.
P. Paulsen 57—59.
Paulus 20, 22, 33, 48, 61, 88, 91.
O. Pfleiderer 15, 23, 25.
Platon 30, 33, 34.
Pythagoras 34.
Rauwenhoff 13.
Rousseau 75.
Rückert 50.
Rühle 39.
Schelling 28, 44.
Schiller 72.
Schleiermacher 12.
Schopenhauer 2, 16, 19, 22, 27, 28, 34, 68, 70, 72, 75, 94.
Simon 7, 74—75.
Spinoza 27, 28, 31, 43.
Stumpf 48.
Weiße 88.
Wundt 5, 8, 13, 27, 28, 33, 34, 50, 59.

Literatur.

W. Bölsche: „Fechner. Ein Charakterbild"; in der „Deutschen Rundschau". 1897, Heft 12.
M. Brasch: „Leipziger Philosophen." 1894.
L. Busse: „Geist und Körper. Seele und Leib." 1903.
E. Dennert: „Fechner als Naturphilosoph und Christ. Ein Beitrag zur Kritik des Pantheismus." 1902.
— „Gustav Theodor Fechner und das Christentum"; in der „Reformation". 1903, No. 7.
J. E. Erdmann: „Grundriß der Geschichte der Philosophie." 1878.
R. Falckenberg: „Geschichte der neueren Philosophie." 5. Aufl. 1905.
— „Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant." 2. Aufl. 1907.
— „Aus Hermann Lotzes Briefen an Theodor und Klara Fechner"; in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik". 1898, Bd. 111, Heft 2.
— „Hermann Lotze." I. Leben und Schriften. 1901.
F. M. Fitch: „Der Hedonismus bei Lotze und Fechner." 1903.
H. Freudenreich: „Fechners psychologische Anschauungen." Diss., Leipzig 1904.
A. Goldschmidt: „Fechners metaphysische Anschauungen." Diss., Würzburg 1902.
E. v. Hartmann: „Fechners Unsterblichkeitlehre"; in der „Sphinx". 6. Jhrg. Bd. XI.
K. Kößler: „Gustav Theodor Fechner. Gedächtnisrede zur Säkularfeier seines Geburtstages." 1901.
O. Külpe: „Zu Gustav Theodor Fechners Gedächtnis"; in der „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie". 25. Jhrg., Heft II.
J. E. Kuntze: „Gustav Theodor Fechner." 1892.
K. Laßwitz: „Gustav Theodor Fechner." Frommanns Klassiker der Philosophie. 2. Aufl. 1902.
— „Humor und Glauben bei Gustav Theodor Fechner"; in der Sonntagsbeilage zur „Vossischen Zeitung". 1893, No. 6—8.
— „Gustav Theodor Fechner"; in der „Frankfurter Zeitung". 1901, No. 108.
R. Liebe: „Fechners Metaphysik." 1903.
P. J. Möbius: „Schopenhauer." 1904.
— „Stachyologie." 1901.
W. Pastor: „Gustav Theodor Fechner und die Weltanschauung der Alleinslehre"; in den „Vorträgen und Aufsätzen der Comenius-Gesellschaft". 1905, 13. Jhrg, 9. Stück.
Fr. Paulsen: „Einleitung in die Philosophie." 1901.
— „Gustav Theodor Fechner"; in der „Internationalen Wochenschrift". 1907, Heft 1 u. 2.
P. Paulsen: „Das Leben nach dem Tode. Ein zeitgemäßer Beitrag zur Lehre von den letzten Dingen." 1905.

O. Pfleiderer: „Geschichte der Religionsphilosophie.“ 1893.
F. Ratzel: „Die Tagesansicht Gustav Theodor Fechners“; in den „Grenzboten“. 1901, 60. Jhrg. No. 17.
Th. Simon: „Leib und Seele bei Fechner und Lotze.“ 1894.
— „Fechners philosophische Unsterblichkeitslehre“; in der „Christlichen Welt“. 1895, No. 30.
— „Die Begründung des Optimismus bei Gustav Theodor Fechner“; in den „Monatsheften der Comenius-Gesellschaft“. 1897, VI. Bd.
E. Stratilescu: „Die physiologische Grundlage des Seelenlebens bei Fechner und Lotze.“ Diss., Berlin 1903.
R. Wille: „Das lebendige All. Idealistische Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage im Sinne Fechners.“ 1905 (Hamburg und Leipzig, Leopold Voß).
W. Wundt: „Gustav Theodor Fechner. Rede zur Feier seines hundertjährigen Geburtstags.“ 1901.

Mein Lebenslauf.

Am 12. Mai 1872 wurde ich, Sophus Friedrich Albert Hochfeld, zu Rendsburg in Holstein geboren. Mein Vater, Albert Hochfeld, war damals Sergeant beim Trainbataillon Nr. 9. Meine Mutter, Anna geb. Sauermilch, starb bereits in meinem zweiten Lebensjahre. Ich bin Preuße und evangelischer Konfession. Da mein Vater in den Eisenbahndienst trat und sehr oft seinen Wohnsitz wechseln mußte, so kenne ich keine eigentliche Heimat. Den ersten Unterricht genoß ich in der Dorfschule zu Cunau, Kreis Sagan, und in einer Elementarschule zu Breslau. Später besuchte ich das Gymnasium zu Dramburg, das Realprogymnasium zu Dirschau und von der Untertertia ab das Gymnasium zu Neustettin. Hier erhielt ich zu Ostern 1892 das Reifezeugnis. Ich wandte mich zunächst dem Studium der Theologie zu und studierte im S.-S. 1892 in Halle und vom W.-S. 1892/93 bis zum W.-S. 1894/95 in Berlin. Mein Interesse erstreckte sich vornehmlich auf Kirchen- und Dogmengeschichte, neutestamentliche Theologie und Religionsphilosophie. Als mein Vater 1895 von der Hand eines leichtsinnigen Kollegen, der mit einem Revolver spielte, erschossen wurde (zu Danzig, wo er die Stellung eines Eisenbahnkanzlisten innehatte), wechselte ich das Studium. Die Beschäftigung mit der Philosophie, vor allem der Schopenhauerschen, hatte in mir allmählich die Überzeugung reifen lassen, daß ich im geistlichen Berufe keine Befriedigung finden würde. Der Tod meines Vaters brachte mich zum Entschlusse. Ich studierte zu Berlin vom S.-S. 1896 bis zum S.-S. 1898 alte Sprachen und vor allem Philosophie. Unter der Führung meines unvergeßlichen Lehrers Friedrich Paulsen wurde ich dann zu Fechner geführt und gelangte so zum Frieden, nach dem ich schon lange vergeblich ausgeschaut hatte. — Meinen Lebensunterhalt erwarb ich mir bisher durch Erteilung von Privatunterricht und teilweise durch Betätigung auf politischem Gebiete. Mein Ziel ist tieferes Eindringen in die Philosophie, die ich mit Spinoza für das höchste Gut, den absolut beglückenden Inhalt des Lebens halte.

Die Dissertation erscheint auch im Verlage von
Bonness & Hachfeld in Potsdam.